ग्रंथ–प्रदीपावलीसंबंधीं सर्वसाधारण नियम

(१) आश्रयदात्यांनीं आरंभीं फक्त एक रुपया प्रवेश फी द्यावयाची व नांव नोंदवून घ्यावयाचें.

(२) दर वर्षी साधारणपणें चार ग्रंथ प्रकाशित होतील. ग्रंथ प्रकाशित होतांच आश्रयदात्यांस सूचनापत्र जाईल. त्याप्रमाणें बाहेर-गांवच्या मंडळींनीं पोस्टेजसह किंमत पाठवावी म्हणजे त्यांस अनरजिस्टर्ड बुकपोस्टनें पुस्तकें पाठवूं. स्थानिक आश्रयदात्यांनीं समक्षच घेऊन जावीं. व्ही. पी. उभयपक्षीं सोईची नाहीं.

(३) आश्रयदात्यांस प्रदीपावलींतील पुस्तकें तर पाऊणपट किंमतीनें मिळतीलच; पण आमचीं इतर प्रकाशनेंही व्यापारी दरानें मिळतील.

(४) आश्रयदात्यांनीं सोबतचें पत्रक भरून पाठवावें.

श्रीज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान

लेखक

शंकर दामोदर पेंडसे

एम्. ए., पीएच्. डी. (मराठी),
एम्. ए., एम्. ओ. एल्. (संस्कृत),
शास्त्री; वेदांततीर्थ.

प्रकाशक

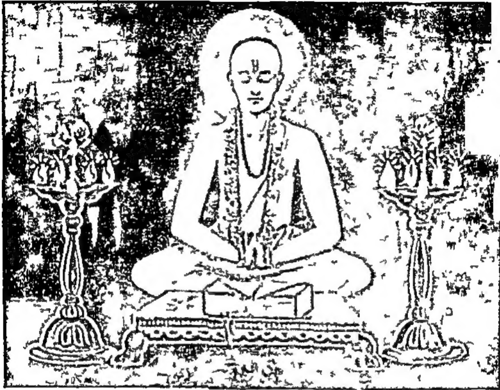
केशव भिकाजी ढवळे

श्रीसमर्थ-सदन, बनाम हॉल लेन, गिरगांव, मुंबई

१९४१

प्रकाशक
केशव भिकाजी ढवळे
श्रीसमर्थ-सदन, गिरगांव, मुंबई

मुद्रक
केशव तातोबा शेट्ये
तत्त्वविवेचक प्रेस, मायखळा, मुंबई



ज्ञानेश्वरमाउलीच्या चरणीं—

ह. भ. प. लक्ष्मणराव पांगारकर यांचा आशीर्वाद

प्रस्तुत ग्रंथाचे लेखक डॉ. पेंडसे व प्रकाशक रा. के. भि. ढवळे या उभयतांच्या प्रेमाग्रहास्तव मी रुग्णशय्येवरूनच आपला 'आशीर्वाद' पाठवीत आहे. हा ग्रंथ प्रथम नागपूर युनिव्हर्सिटीसाठीं प्रो. पेंडसे यांनीं लिहिला होता व मी त्याचा परीक्षक असल्यामुळें सर्व ग्रंथ मी काळजीपूर्वक वाचला होता; नव्हे आस्थापूर्वक अभ्यासिला होता. तो ज्ञानेश्वरभक्तांनीं अनेकवार मननपूर्वक अभ्यासिला पाहिजे इतक्या थोर योग्यतेचा आहे. मला तो अतिशय आवडला आहे. प्रस्तुत ग्रंथाच्या लेखनाला लागणारी दांडगी विद्वत्ता, दीर्घव्यासंग व सूक्ष्मबुद्धि प्रो. पेंडसे यांजजवळ आहे. मी स्वतः श्रीज्ञानेश्वरीची थोडीफार सेवा केली आहे. (१) श्रीज्ञानेश्वरचरित्र व ग्रंथविवेचन (२) ज्ञानेश्वरांची प्रभावळ (३) मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासांतला 'ज्ञानेश्वर–नामदेवांचा काळ' हे तीन ग्रंथ २५-३० वर्षांत प्रसिद्ध केले आहेत. "आपण आजपर्यंत प्रतिपादिलेले सिद्धान्तच तौलनिक दृष्टीनें दृढ होत आहेत व आपल्या चरित्रांत व ग्रंथांत त्यांचा उलगडा झाला आहे" असें प्रो. पेंडसे यांनीं मला लिहिलें आहे; पण मला लिहिण्यांत सुख वाटतें कीं प्रो. पेंडसे यांनीं आपल्या विवेचनांत गुंफल्याशिवाय एकही एतद्विषयक ग्रंथ सोडला नाहीं, इतकें त्यांचें अवलोकन सर्वांगपरिपूर्ण आहे. आतां या विषयावर लिहिण्याचें कांहीं राहिलें नाहीं. सर्वच लिखाण सप्रमाण व तोल संभाळून लिहिलें आहे. अभिनिवेश कसलाच नाहीं. हें मोठ्या योग्यतेच्या माणसासच शक्य आहे. प्रस्तुत ग्रंथ सर्वत्र अभ्यासिला जाईल. 'चिरंजीव भव' असा मी त्यास मोठ्या प्रेमानें आशीर्वाद देतों.

नाशिक, आषाढी एकादशी,
शके १८६३

संतचरणरज
लक्ष्मण रामचंद्र पांगारकर

प्रस्तावना

१ " श्रीज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान " या डॉ. शं. दा. पेंडसे यानीं लिहिलेल्या प्रबंधाला प्रस्तावना लिहिण्यास मला मोठा संतोष वाटतो. डॉ. पेंडसे विद्यार्थीदशेंत असताना २०–२२ वर्षांपूर्वी त्यांचा माझा परिचय झाला. त्याच वेळीं बुद्धिमत्ता, वक्तृत्व, तडफ इत्यादि त्यांचे गुण माझ्या निदर्शनास आले. त्यानंतर त्यानीं अमळनेर, कलकत्ता, दिल्ली, लाहोर इत्यादि ठिकाणीं राहून संस्कृत भाषेचा आणि वेदान्ताचा अभ्यास केला व परीक्षा देऊन वेदान्ततीर्थ, शास्त्री, एम्. ए.; एम्. ओ. एल्. (Master of Oriental Learning) इत्यादि पदव्या संपादन केल्या. हें मुद्दाम सांगण्याचें कारण असें कीं, संस्कृत वेदान्ताच्या अध्ययनामुळेंच प्रस्तुत प्रबंध ते लिहूं शकले. स्वावलंबनानें संपादिलेल्या विद्येचा उपयोग हा प्रबंध लिहिण्याकडे त्यानीं केल्यामुळेंच त्याला प्रस्तावना लिहिण्याचें मीं आनंदानें मान्य केलें. या निमित्तानें ज्ञानेश्वराची थोडीबहुत सेवा घडेल हा हेतूही मनांत आहेच.

२ प्रस्तुत प्रबंधात ज्ञानेश्वराच्या तत्त्वज्ञानाचे गहन सिद्धान्त सोप्या भाषेंत स्पष्ट केले आहेत. बिनचुकपणा आणि विवेचनाची सर्वांगपूर्णता हे या प्रबंधाचे विशेष म्हणून सांगतां येतील. नवीन चिकित्सक पद्धतीनें लिहिलेले जे फारच थोडे शास्त्रीय ग्रंथ मराठी वाङ्मयात आहेत त्यांत या प्रबंधानें चांगली भर पडली आहे. ल्युटोस्लास्की यानें 'प्लेटोच्या तर्कशास्त्राचा उद्गम आणि विकास' या ग्रंथात जी आधुनिक चिकित्सक पद्धति (Critical Apparatus) योजिली आहे किंवा रोथ, पिशेल, गेल्डनर, डॉ. बेल्वलकर इत्यादि पंडितानीं वैदिक वाङ्मयाच्या अभ्यासांत जी पद्धति योजिली आहे तिचा डॉ. पेंडसे यांनी या ग्रंथात उत्तम उपयोग केला आहे. याला " भाष्यकारातें वाट पुसतु " हे प्रकरण उदाहरण म्हणून दाखवितां येईल. नवीन पद्धति स्वीकारली तरी जुने सिद्धान्त तावून सुलाखून निघून अबाधित रहातात हा इतरत्र आलेला अनुभव डॉ. पेंडसे याच्या प्रबंधांतही आला आहे. अंधश्रद्धा आणि नास्तिकता यांमधून वाट काढीत ज्ञानेश्वराच्या वाङ्मयाचा अभ्यास करून त्याचें पारमार्थिक तत्त्वज्ञान यथार्थ रीतीनें दाखविण्याचें अवघड काम डॉ. पेंडसे यानीं उत्तम रीतीनें केलें असल्यामुळें संतवाङ्मयाच्या यापुढील अभ्यासकांना त्यांचा प्रबंध आदर्शभूत झाला आहे.

३ " ज्ञानेश्वरीची राजवाडे प्रत " हें परिश्रमपूर्वक लिहिलेलें प्रकरण वाचून ज्ञानेश्वरीच्या एकनाथपूर्वकालीन प्रति जमवून त्याच्या साहाय्यानें एक शुद्ध प्रत

प्रसिद्ध करणें आवश्यक आहे असें माझें मत झालें. एकनाथांनीं क्षेपक ओंव्या शक्य तितक्या काढून टाकून ज्ञानेश्वरीची शुद्ध प्रत तयार केली खरी पण आजची शुद्धीची कल्पना त्यापुढें गेली आहे. ज्ञानेश्वरांनीं ज्या शब्दांचा व प्रत्ययांचा उपयोग करून ज्ञानेश्वरी लिहिली असेल तीं शब्दरूपें जशींच्या तशींच ठेवून शक्य तों मूळ स्वरूपांत ज्ञानेश्वरी उपलब्ध झाली पाहिजे. राजवाडे ज्ञानेश्वरीची मूळ प्रत आज उपलब्ध नाहीं व ती छापताना बऱ्याच चुका झाल्यामुळें नवीन प्रतीची आवश्यकता आहे. अशी पाठशुद्ध प्रत टीपासहित तयार करणें हें काम कष्टाचें व खर्चाचें आहे. एकाद्या विद्याभिलाषी संस्थानिकानें हें काम हातीं घेतल्यास ती गोष्ट त्याला तर भूषणावह होईलच, पण ज्ञानेश्वरांचा मूळ ग्रंथ जगापुढें आणून त्यांचें योग्य स्मारक केल्याचें श्रेयही त्याला मिळेल. डॉ. पेंडसे यांच्यासारख्या गृहस्थांकडून पाठशुद्ध प्रत तयार करण्याचे काम कोणींतरी करून घेतलें पाहिजे.

४ " भाष्यकारांते वाट पूसतु " हें या प्रबंधातील सर्वांत मोठें प्रकरण आहे. ज्ञानेश्वरांनीं टीका करितांना ज्यांना वाट पुसिली ते भाष्यकार कोण हें ठरविण्याकरितां गीतेच्या १८ ही अध्यायांवरील शंकर आणि रामानुज यांचीं भाष्यें व ज्ञानेश्वरी यांची सविस्तर तुलना करून भाष्यकार म्हणजे शंकराचार्यच असा सिद्धान्त या प्रकरणात प्रस्थापित केला आहे. 'भाष्यकार' शब्दानें कोणते भाष्यकार ज्ञानेश्वराना अपेक्षित आहेत हें शोधून काढण्याकरितां डॉ. पेंडसे यानीं केलेले परिश्रम निःसंशय प्रशंसनीय आहेत. या प्रकरणांत भाष्यकार कोण हें ठरविण्याला भरपूर पुरावा उपलब्ध करून दिलेला असल्यामुळें यानंतर तरी या विषयीं शंका येण्याला जागा राहिली नाहीं असें वाटतें. २८ वर्षांपूर्वी डेक्कन कॉलेजांत असिस्टंट प्रोफेसर असतां या विषयाचा तेथील दक्षिणा फेलो व सीनियर विद्यार्थी यांच्या मदतीनें आम्हीं मुद्दाम अभ्यास केला होता. त्यावेळीं " यावानर्थ उदपाने " या फक्त एकाच श्लोकावरील टीका रामानुजसदृश आहे असें आढळून आलें. पण सादृश्य असलें तरी ज्ञानेश्वरांनीं या श्लोकाचा केलेला अर्थ त्यांना स्वतंत्रपणें सुचणें पूर्ण संभवनीय आहे. ज्ञानेश्वरींतील तत्त्वज्ञानविषयक सर्व सिद्धान्त शंकराचार्यांनाच वाट पुसत ज्ञानेश्वरांनीं लिहिले आहेत याविषयीं आम्हांला मुळींच शंका नाहीं; उलट रामानुजाचे ग्रंथ ज्ञानेश्वरापर्यंत त्याकाळीं पोंचले होते कीं नाहीं याचीच आम्हाला शंका वाटते.

५ " ज्ञानेश्वरींतील तत्त्वज्ञान " या प्रकरणांत ज्ञानेश्वरांचे परमात्मा—जीव—जगद्विषयक सर्व विचार सविस्तर दिले आहेत. ज्ञानेश्वरींत ज्ञानेश्वरांनीं स्वतःचें मत

सांगितलें नाहीं असें जे म्हणतात त्यांनी सातव्या अध्यायातील मायानदीचें रूपक किंवा पंधराव्या अध्यायातील विश्वाश्वत्थाचें रूपक काळजीपूर्वक पहावें म्हणजे ज्ञानेश्वरांचें स्वत.चें मत त्या ठिकाणीं व्यक्त झालें असून उपनिषदांतील मायावाद त्यांना पूर्णपणें मान्य होता असें लक्षात येईल.—

पाडस वागुर कराडी । का मुंगी मेरू वोलांडी ।
तरि मायेची पैलथडी । देखती जीव ॥
येथ एकचि लीला तरले । जे सर्वभावें मज भजले ।
तया ऐलीच थडी सरलें । मायाजळ ॥ (ज्ञानेश्वरवचनामृत पान ४२)

"हरिणबालकाला जाळें तोडता आलें किंवा मुंगीला मेरुपर्वत ओलांडता आला तरच जीवांना मायेच्या परतीरीं जाता येईल. इतकें मायानदी ओलांडणें कठीण आहे. जे माझी अनन्यभक्ति करतील त्यांना मात्र मायानदीच्या अलिकडील तीरावर ते असतानाच नदींतील पाणी संपलें आहे असें आढळून येईल." अशा रीतीनें मायानदीवरील रूपकांत ती दुस्तर असली तरी भक्तांना ती ओलांडावी न लागताच तिचें पाणी नाहींसें झाल्यामुळें जीवन्मुक्ति मिळते असें सांगितलें आहे. जीवन्मुक्तीचा हा सिद्धान्त शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाशीं जुळतो. रामानुजांना तो मान्य नाहीं ही महत्त्वाची नोंद येथें लक्षात घेतली पाहिजे.

तैसी स्वरूपीं जाली माया । आणि स्वरूप नेणणें धनंजया ।
तेंचि तरु यया । मूळ पहिलें ॥ (ज्ञा. व. पान ३६)
नाहीं अज्ञानावाचूनि मूळ । ययाचें असिलेपण टवाळ ।
ऐसें झाड सिनवाल । देखिलें जेणें ॥ (ज्ञा. व. पान ३८)
मूळ अज्ञानचि तंव लटिकें । मा तयाचें कार्य हें केतुकें ।
म्हणौनि संसाररुखु सत्य कें । वावोचि गा ॥ (ज्ञा व. पान ३९)

स्वरूपाच्या ठिकाणीं माया उत्पन्न झाली म्हणजे त्याचें ज्ञान होत नाहीं. माया किंवा अज्ञान हें या संसारवृक्षाचें मूळ आहे. वस्तुत. हें अज्ञान लटकें असल्यामुळें तन्मूलक संसारही लटकाच आहे असें आपलें मत विश्वाश्वत्थावरील रूपकांत ज्ञानेशांनीं व्यक्त केलें आहे

मावळवींत विश्वाभास । नवल उदयला चंडांशु ॥

या १६ व्या अध्यायातील ओवींत नेहमींचा सूर्य विश्व प्रकाशित करतो तर चित्सूर्य विश्वाचा आभास निखालस मावळवून टाकतो हें मोठें नवल आहे असें

विरोधाभासात्मक सुंदर वर्णन करून विश्व हा आभास आहे हे स्वतःचें मत ज्ञानेश्वरांनीं सांगितलें आहे.

६ प्रबंधांतील अमृतानुभवावरील प्रकरण फार बहारीचें उतरलें आहे. संस्कृतांतील तत्त्वज्ञानाची पूर्ण माहिती असल्यामुळेंच अमृतानुभवाविषयीं इतकें उत्कृष्ट विवेचन डॉ. पेंडसे यास करिता आले. अमृतानुभवाचें मूळ नांव अनुभवामृत असून तें योगवासिष्ठांतील

अनारतगलद्रूपं नित्यं चानुभवामृतम् ।
अहं निःशेषचक्राणि चिद्ब्रह्माहमलेपकम् ॥ यो. वा. ६–१०–७१

या श्लोकावरून सुचलें असावें असें प्रबंधात दाखविलें आहे. मूळ योगवासिष्ठात वरील श्लोकात ज्ञान्याचा अनुभव सांगितला आहे व "अनुभवामृताचा" उद्देशही तोच आहे हें नावावरूनच लक्षात येईल. ज्ञान्याला सर्वत्र चिदद्वैताचा अनुभव येतो. त्याच्या दृष्टीनें माया, अज्ञान व तन्मूलक विश्वाभास हीं अस्तित्वांतच नसतात ही गोष्ट प्रथम लक्षांत ठेवली तरच 'अनुभवामृत' नीट समजेल. या ग्रंथांतील पहिल्या प्रकरणात परमात्मा, शिव, शक्ति आणि जीव यांचें आणि दुसऱ्या प्रकरणात परमात्मा, गुरु आणि शिष्य यांचें ऐक्य प्रतिपादिलें आहे. तिसऱ्या प्रकरणात वाचेचें ऋण फेडलें आहे. गुरूच्या वाणीनें म्हणजे उपदेशानें अज्ञान नष्ट झालें तरी 'मी ज्ञानी आहें' या स्वरूपात तें पुनः प्रकट होतें. हा ज्ञानात्मक बंध म्हणजेच वाणीचें ऋण, गुरूला वंदन करून फेडलें आहे.

निर्विषय, निरपेक्ष ज्ञान हें परतत्त्वाचें स्वरूप आहे. या ज्ञानाची सिद्धि चौथ्या प्रकरणांत केली आहे. पाचव्या प्रकरणांत सत्, चित्, आनंद हे शब्द तीन असले तरी त्यांनीं एकच वस्तु सिद्ध होते असें सांगितलें आहे. सहाव्या प्रकरणांत आत्मस्वरूप दाखविण्याला शब्द निरुपयोगी आहे असें सिद्ध केलें आहे. कारण अनुभूति ही एकटीच आत्मज्ञानाच्या बाबतींत प्रमाण आहे असें शंकराचार्यांप्रमाणें ज्ञानेश्वरांचेंही मत आहे.

'तेथही उपाधीचा वोयया । घेऊनि श्रुति उभविती जिभा ।
मग नामरूपाचा वडंबा । करिती वायां ॥ (ज्ञा. व. पान १६०).

या ओवींतही श्रुतीचें आत्मानुभवाविषयीं निरर्थकत्वच दाखविलें आहे. शब्द हा परमात्म्याचें स्मरण करून देतो असें म्हटलें तर परमात्मा हा एकटाच सर्वत्र असल्यामुळें तो कोणाच्याही स्मरणाचा किंवा विस्मरणाचा विषय होत नाहीं. तो

अविद्या नष्ट करतो म्हणावे तर अविद्या ही विद्यमानच नाहीं. सातव्या प्रकरणात हाच मुद्दा सविस्तर प्रतिपादिला आहे ज्ञानेश्वरानीं अमृतानुभवात अविद्येचें खडन केल्यामुळें ते माया किंवा अज्ञान मानीत नाहींत व ते नामरूपात्मक जगताला सत्य मानितात असा पुष्कळानीं गैरसमज करून घेतला आहे. पण अमृतानुभवातील विवेचन परमात्मस्वरूपी ज्ञान्याच्या भूमिकेवरून (Subspecie aeternitatis) "इये स्फूर्तिकडौनि" चाललेलें आहे हें ते विसरतात. ज्ञान्याला सर्वत्र चिदद्वैतच असल्यामुळें त्याच्या दृष्टीनें अविद्या किंवा तन्मूलक जगदाभासाला अस्तित्वच नसतें मग सत्यत्व कोठलें? अज्ञानी जीवाच्या दृष्टीनें (Subspecie humani) अमृतानुभवातही अविद्या मानिली आहे—

आविद्येचे अडव। भुजीत जीवपणाचे भवे॥ २–२

येथें अविद्येमुळें जीवाला जीवत्व येतें असें सागितलें आहे.

दोरा सर्पाभासा। साचपणें दोरु का जैसा।
द्रष्टा दृश्या तैसा। द्रष्टा साचु॥ ७–२१८॥

येथें तर विवर्तवादातील रज्जुसर्पाचा दृष्टान्त घेऊन दृश्य आभासिक ठरविलें आहे. तात्पर्य इद्रियाना प्रतीत होणारे नामरूपात्मक जगताचें जड स्वरूप आभासिक असून सर्वत्र चैतन्यच आहे हें ज्याला कळेल त्याच्या दृष्टीनें अज्ञानाला अस्तित्वच रहाणार नाहीं हें अविद्याखडन करून ज्ञानेश्वराना सागावयाचें आहे.

अतिम सत्याचें "निकराचा आत्मभाव" या मार्मिक शब्दानीं ज्ञानेश्वरानीं केलेलें वर्णन डॉ. पेंडसे यानीं वाचकाच्या दृष्टीस प्राधान्यानें प्रथमच आणलें आहे. त्यावरून निर्विशेष आत्मस्वरूपाची ज्ञानेश्वराची कल्पना स्पष्ट होते.

अमृतानुभवाच्या आठव्या प्रकरणात ज्ञानाचेंही खडन केलें आहे. कारण ज्ञान हेंही अज्ञानसापेक्ष आहे. अज्ञान नाहींसें झाल्यावर ज्ञान कोठून रहाणार? नवव्या प्रकरणात सिद्धावस्थेचें व न करिता होणाऱ्या भक्तीचें वर्णन असून दहाव्या प्रकरणात गुरुनीं दिलेला आनद इतराना देण्याकरिता दिला आहे असा ज्ञानेश्वरानीं सुदर उपसहार केला आहे.

, ७ प्रबधातील "ज्ञानेश्वराचें अविद्याखडन व रामानुज" या सातव्या प्रकरणात "रामानुजाच्या अविद्याखडनातील युक्तिवाद ज्ञानेश्वरानीं घेतले आहेत" ही कल्पना निर्मूल असल्याचें उत्तम रीतीनें दाखविलें आहे. रामानुजानीं ज्या अर्थानें अविद्येचें खडन केलें आहे त्या अर्थानें ज्ञानेश्वरानीं केलेलें नाहीं आश्रयानुपपत्ती

-सारख्या दोन तीन कल्पना शंकराचार्य किंवा गौडपादाचार्य यांच्या ग्रंथांवरूनही सुचण्यासारख्या असल्यामुळें त्या रामानुजांकडून घेतल्या असें निश्चितपणें सांगतां येणार नाहीं. रामानुज आणि ज्ञानेश्वर या दोघांनींही अविद्याखंडन केल्यामुळें तें एकाच तऱ्हेचें असावें अशी जी कल्पना होती तिला पुरेसा आधार नाहीं हें या प्रकरणावरून लक्षांत येतें.

कादिमरी शिवाद्वैताची माहिती या प्रबंधांत सविस्तर दिली असून त्यांतील आणि ज्ञानेश्वरांच्या ग्रंथातील कांहीं सिद्धान्तांचें व दृष्टान्तांचें साम्य फारच चांगल्या रीतीनें दाखविलें आहे. नाथ संप्रदायांतील लोक जरी नेहमीं फिरते असले तरी त्यांचें मूलस्थान उत्तरेकडे असावें व काश्मीरमधील शैवसंप्रदायावर नाथपंथाच्या तत्त्वज्ञानाचा परिणाम झाला असावा असें दिसतें.

८ ज्ञानेश्वराच्या अभंगांतील तत्वज्ञान, त्यांच्या इतर ग्रंथातील तत्त्वज्ञाना-प्रमाणेंच आहे असें या विषयावरील प्रकरणात दाखविलें आहे. प्रो. कृ. वे. गजेंद्र-गडकर यांनीं या विषयावर परिश्रमपूर्वक लिहिलेल्या निबंधात कांहीं अभंग दुसऱ्या ज्ञानदेवाचे असले तरी ज्ञानेश्वराच्या इतर ग्रंथांतील शब्द, कल्पना, योगपरिभाषा व अनुभव पुष्कळ अभंगांत आढळतात ते ज्ञानेश्वरांचेच आहेत असें सिद्ध केलें आहे. ज्ञानेश्वरांच्या पूर्वीच्या ग्रंथात विठ्ठल-रुक्मिणीची उपासना आढळत नसली तरी पूर्ववयांतील शिव-शक्तीच्या उपासनेपेक्षा विठ्ठलरुक्मिणीची उपासना भिन्न नाहीं. ज्ञानेश्वर हे शंकर आणि विष्णु यांमध्यें भेद मानणारे नव्हते हें आम्हीं "मिस्टिसिझम इन् महाराष्ट्" या ग्रंथात सविस्तर प्रतिपादिलें आहे. ज्ञानेश्वरांना परमात्म्याच्या सगुण-निर्गुण स्वरूपाचा आलेला अनुभव अनेक अभंगांत व्यक्त झाला आहे—

जाणो गेलें तव जाणणें राहिलें ।
पाहों गेलें तव तेंचि झालें गे माये ॥
इंद्रियासहित चित्त ठकलेंचि ठेलें ।
मी माझें विसरलें स्वयें भाव ॥
ऐकोनि देखोनि मन होयें आंधळें ।
परतोनि मावळे नाहीं तेथें ॥......
बापरखुमादेवीवरु विठ्ठल जागे ।
संत ये खुणे संतोषले ॥ (संतवचनामृत पान ४८)

-या अभंगांत निर्गुणात्मानुभवाचें वर्णन आहे. तर

तुझिये निडळीं कोटिचंद्र प्रकाशे । कमलनयन हास्यवदन हासे ॥
कृष्णा हाल कारे कृष्णा डोल कारे । घडिये घडिये गुजबोल कारे ॥
उभा राहोनिया कैसा हालवितो बाहो । बापरखुमादेवीवरु विठ्ठल नाहो ॥ ८ '

स. व. पान ५७

या अभगात सगुण दृष्टीनें साक्षात्काराचें बहारीचें वर्णन आहे. "ज्ञानेश्वरी अमृतानुभवाप्रमाणेंच अभगातही मायावाद स्वीकारून अद्वैत प्रतिपादिलें आहे" असें प्रो. गजेंद्रगडकर याचेंही मत झालें आहे.

९ चागदेवपासष्टींत ज्ञानेश्वर आणि चागदेव याचें ऐक्य अनेक सुदर दृष्टान्तानीं ज्ञानेश्वरानीं प्रतिपादिलें आहे. तुझें माझें ऐक्य, बोलानें बोल ऐकणें, स्वादानें स्वाद चाखणें, उजेडानें उजेड पाहणें, गोडीनें आपुलीच गोडी घेणें यासारखें आहे असें सागून ज्ञानेश्वरानीं पुढील मार्मिक दृष्टान्त दिला आहे—

ज्ञानदेव चक्रपाणी ऐसे । दोन्हीही डोळस आरसे ।
परस्परें पहाता कैसे । मुकले भेदा ॥

समोरासमोर टेवलेले दोन आरसे ज्याप्रमाणें एकमेकात असख्य प्रतिबिंबें पडून एक होऊन जातात त्याप्रमाणें ज्ञानेश्वर चागदेवाचें ऐक्य आहे या सुदर दृष्टान्तावरून ज्ञानेश्वराच्या अनुभवाची नीट कल्पना येते.

१० ज्ञानेश्वर आणि वामनपडित या पाचव्या परिशिष्टातील लेखात गीतेवरील या दोन्ही मराठी टीकाकाराच्या लेखनशैलीची, स्वभावविशेषाची आणि सिद्धाताची मार्मिक तुलना केली आहे. ज्ञानेश्वराची नम्रता आणि पडिताचा अहकार, ज्ञानेश्वराचा निर्गुणात्मवादाकडे कल, तर गीता ही सगुणप्रतिपादक आहे असें पडिताचें मत असल्यामुळें त्यानीं ज्ञानेश्वरावर केलेली टीका इत्यादि गोष्टी या लेखात उत्तम रीतीनें प्रथमच पुढें येत आहेत. ज्ञानेश्वर हे निर्गुणात्मवादी होते ही वामनपडिताची साक्ष महत्त्वाची आहे. ज्ञानेश्वरावरील प्रबधाप्रमाणेंच, यथार्थदीपिकेवरही डॉ. पेंडसे हे सविस्तर प्रबध लिहितील अशी आम्हाला दृढ आशा आहे.

११ ज्ञानेश्वर हे साक्षात्कारी पुरुष होते. त्यानीं उपनिषदापासून स्फूर्ति घेऊन, उपनिषदातील अद्वैतवाद त्यातील आणि त्यानतरच्या, अजातवाद, मायावाद, अध्यासवाद, विवर्तवाद, दृष्टिसृष्टिवाद, कल्पनावाद इत्यादि युक्तिवादानीं आपल्या ग्रथात प्रतिपादिला आहे. "पर ज्योतिरुपसपद्य स्वेन रूपेण अभिनिष्पद्यते सोऽयमात्मा" असें म्हणणाऱ्या उपनिषत्कालीन ऋषींपासून तों शकराचार्य

ज्ञानेश्वर, रामदास, तुकारामापर्यंत साक्षात्कारी पुरुषांची परंपरा भारतवर्षांत अखंड चालत आली आहे. असे असल्यामुळें शंकराचार्य आणि ज्ञानेश्वर यांच्या सिद्धान्तांत भिन्नता असणें असंभवनीय आहे. विवेचनपद्धतींत थोडीशी भिन्नता असली म्हणून सिद्धान्तांत भिन्नता येणें शक्य नाहीं.

१२ डॉ. पेंडसे यांचा हा प्रबंध मराठी संतवाङ्मयाच्या अभ्यासकांना अत्यंत उपयुक्त व महत्त्वाचा वाटेल. पुष्कळ वर्षांपूर्वी श्री. पांगारकरांनीं ज्ञानेश्वरावर चांगला ग्रंथ लिहिला होता. त्यानंतर 'ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानावर' डॉ. पेंडसे यांनीं लिहिलेला हा ग्रंथ ३०-४० वर्षें तरी या विषयावर प्रमाणभूत मानिला जाईल याविषयीं शंका नाहीं. डॉ. पेंडसे याजकडून प्राचीन मराठी वाङ्मयाची सेवा उत्तरोत्तर अधिकाधिक घडो अशी इच्छा प्रदर्शित करून ही प्रस्तावना संपवितो.

निंबाळ M. S. M.
२७-५-४०

रा द रानडे

निवेदन

लो. टिळक यांच्या "गीतारहस्य" ग्रंथामुळें प्रस्तुत प्रबंधलेखकाची गीतेच्या अभ्यासाकडे प्रवृत्ति झाली. अमळनेर येथील तत्त्वज्ञानमंदिरात असता गीतेवरील शांकरभाष्य आणि गीतारहस्य यांचा तुलनात्मक अभ्यास करून एक निबंध प्रस्तुत लेखकानें लिहिला तो लो. टिळकांनीं स्वत: तपासून प्रसिद्ध करण्यासारखा आहे असें लेखी मत दिलें. पुढें १९२१ सालीं जुलै-ऑगस्ट महिन्यात "कर्मयोग कीं कर्मसंन्यास" या मथळ्याखालीं केसरी पत्रात चार लेखांत तो प्रसिद्ध झाला. त्याच-सालीं "चित्रमयजगत्"च्या ऑगस्ट-सप्टेंबरच्या जोड अंकात श्री. पांडुरंगशर्मा यांची "ज्ञानेश्वरमहाराज आणि इतर तत्त्ववेत्ते" ही प्रसिद्ध लेखमाला सुरू झाली. १९२१,२२ व २३ या तीन वर्षांत त्यांनीं चित्रमयजगत्मध्यें ११-१२ लेख लिहिले व ज्ञानेश्वराच्या तत्त्वज्ञान विषयक रूढ समजुतींना जोराचा धक्का दिला. ते लेख वाचून ज्ञानेश्वराच्या वाङ्मयाचा तुलनात्मक अभ्यास करण्याची इच्छा झाली. पुढें प्रस्तुत लेखकाच्या "महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक इतिहास" या पुस्तकांतील ज्ञानेश्वरावरील प्रकरण लिहिण्याकरिता ज्ञानेश्वराच्या वाङ्मयाचा अधिक अभ्यास करावा लागला. पण तो तुलनात्मक नव्हता. १९३१-३२ सालीं एम्. ए च्या विद्यार्थ्यांना ज्ञानेश्वरी शिकविण्याचें काम जेव्हा प्रस्तुत लेखकाकडे आलें तेव्हा ज्ञानेश्वराच्या तत्त्वज्ञानाविषयींचा प्रश्न तुलनात्मक अभ्यासानें सोडविण्याच्या उद्योगाला जोराची चालना मिळाली. या विषयासंबंधीं बरेच गैरसमज तुलनात्मक अभ्यासानें नाहींसे होऊन ज्ञानेश्वराच्या ज्ञानेश्वरी आणि इतर ग्रंथातील तत्त्वज्ञानाविषयीं निश्चित सिद्धान्त सांगणें शक्य आहे असें आढळून आल्यावर दोन वर्षांपूर्वी प्रस्तुत प्रबंध लिहिला व आज तो या विषयाची आवड असणाऱ्या वाचकांकरिता प्रसिद्ध होत आहे याचा आनंद वाटतो.

प्रो. रानडे यांच्या "मिस्टिसिझम् इन महाराष्ट्र" या इंग्रजी ग्रंथात व श्री. पांगारकर यांच्या "ज्ञानेश्वराची प्रमावळ" या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेंत ज्ञानेश्वराच्या तत्त्वज्ञानाचा विचार केला आहे. ज्ञानेश्वरदर्शन ग्रंथातही या विषयाच्या एक एक अंगावर अभ्यासपूर्ण लेख अनेक विद्वानांनीं लिहिले आहेत. पण पहिल्या दोन ग्रंथात तुलनात्मक विवेचन असलें तरी तें सविस्तर नाहीं. पांडुरंगशर्मा यांनींच प्रथमत: तुलनात्मक अभ्यास करून या विषयावर सविस्तर मत प्रतिपादन केलें हें कबूल केलें पाहिजे. त्यांच्या मताचें परीक्षण करून त्यांनीं उपस्थित केलेल्या सर्व प्रश्नांना

तुलनात्मक अभ्यासानें अद्यापपर्यंत कोणीं उत्तर दिलेलें नसल्यामुळें या प्रबंधांत तें कार्य करून पंडित पांडुरंग शर्मा यांनीं केलेले अनेक अपसिद्धान्त निदर्शनास आणून तुलनेनें ज्ञानेशांच्या तत्त्वज्ञानाचें यथार्थ स्वरूप स्पष्ट केलें आहे.

ज्ञानेश्वरी आणि अमृतानुभव हे ज्ञानेशाचे दोन प्रमुख ग्रंथ असल्यामुळें प्रस्तुत प्रबंधाचे दोन खंड केले आहेत. पहिल्या ज्ञानेश्वरी खंडांतील पाच प्रकरणांत ज्ञानेश्वरीविषयींच विवेचन आहे. दुसऱ्या खंडांत प्रथमतः अमृतानुभवाविषयीं ६ व्या प्रकरणात विवेचन करून नंतर रामानुज आणि पांचरात्र यांचा अमृतानुभवावर परिणाम झाल्याचें आक्षेपकाचें म्हणणें कसें खरें नाहीं व योगवासिष्ठ आणि शैवाद्वैत यांचा विशेषतः अमृतानुभवावर आणि ज्ञानेशाच्या तत्त्वज्ञानावर कसा परिणाम झाला आहे तें पुढील तीन प्रकरणात दाखविलें आहे. अमृतानुभवाशीं विशेषतः संबद्ध असलेल्या प्रभाचा अशा रीतीनें आधीं विचार करून मग चांगदेवपासष्टी व अभंगातील तत्त्वज्ञान, अमृतानुभव ज्ञानेश्वरीप्रमाणेंच कसें आहे तें दाखविलें आहे. पुढें ज्ञानेश्वरांच्या नांवावर असलेल्या इतर ग्रंथांविषयीं विचार करून आणि नाथपंथाच्या व इतर चार आचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाशीं ज्ञानेशाच्या तत्त्वज्ञानाची तुलना करून उपसंहार केला आहे.

(१) राजवाडे-ज्ञानेश्वरींतील पाठभेदाची चर्चा व परीक्षण (२) 'भाष्यकारांतें वाट पूसतु' यातील भाष्यकार कोण हें ठरविण्याकरितां शंकर व रामानुज यांच्या गीतेवरील भाष्याची आणि ज्ञानेश्वरीची सविस्तर तुलना (३) ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयातील हठयोगाची हठयोगप्रदीपिकेशीं आणि भक्तियोगाची नारदसूत्रें व शांडिल्यसूत्रें यांच्याशीं तुलना (४) रामानुजाचें अविद्याखंडन आणि अमृतानुभव (५) योगवासिष्ठाशीं ज्ञानेश्वराच्या तत्त्वज्ञानाचें साम्य (६) शैवाद्वैत संप्रदायाच्या सिद्धान्ताची माहिती व त्याची ज्ञानेशाशीं तुलना (७) पांचरात्र, रामानुज आणि वल्लभ याच्या सिद्धान्ताशीं ज्ञानेशाचें वैषम्य (८) गौडपाद आणि शंकराचार्यांशीं असलेलें साम्य (९) नाथपंथाचें आणि ज्ञानेशाचें तत्त्वज्ञान यांतील साम्य (१०) ज्ञानेश्वराच्या नांवावर असलेल्या काहीं ग्रंथांचें अंतरंग परीक्षण (११) विवेचनाच्या अन्वय-व्यतिरेक पद्धतींचा इतिहास (१२) ज्ञानेश्वर सर्वशून्यवादी होते हा सिद्धान्त, इत्यादि गोष्टींचें या प्रबंधात सविस्तर विवेचन झालेलें आढळेल.

प्रबंधात आधाराकरितां घेतलेल्या ज्या ओंव्या किंवा अभंग सोपे आढळे त्याचें पुन्हा स्पष्टीकरण केलें नाहीं. काहीं ओंव्यांचा नुसताच अर्थ देऊन स्थलनिर्देश केला आहे, ज्या ओंव्या किंवा अभंग कठीण वाटले त्याचें स्पष्टीकरण केले आहे व कांहींचा सारांश सांगितला आहे. सगळ्याच ओंव्या किंवा अभंग यांची गद्यात

स्पष्टीकरणें देत बसण्यानें प्रबंध फार वाढला असता. शिवाय प्रबंध मराठींत असल्या-मुळें तशी आवश्यकताही नव्हती.

सर्व संस्कृत व हिंदी उताऱ्यांचीं मराठी भाषांतरें किंवा सारांश स्थलनिर्देशा-सहित तेथल्या तेथेंच दिले आहेत.

नागपूर विद्यापीठानें मराठींत लिहिलेला हा प्रबंध 'डॉक्टोरेट' देण्यायोग्य ठरविला याविषयीं मीं आभारी आहें. या प्रबंधाचे ज्ञानवृद्ध आणि वयोवृद्ध पर्यवेक्षक प्रो. गोपाळराव गर्दे, एम्. ए. यांचाही मी अत्यंत आभारी आहें.

नागपूर आणि मुंबई विद्यापीठ, अमळनेर येथील तत्त्वज्ञानमंदिर आणि फर्ग्युसन कॉलेज पुणें या संस्थांच्या ग्रंथालयांचा मला पुष्कळ उपयोग झाला हें आभारपूर्वक नमूद केलें पाहिजे. धुळे येथील समर्थ वाग्देवतामंदिरातील ज्ञानेश्वराच्या नांवावर असलेलीं कांहीं हस्तलिखितें मला दाखविल्याबद्दल या संस्थेच्या चालकांचाही मी आभारी आहें.

ज्या विद्वान् ग्रंथकारांचे आधार मीं घेतले आहेत त्यांचा मी ऋणी आहे. त्यांचीं मतें मला मान्य झालीं नाहींत त्या प. पांडुरंगशर्मांचेही आभार मानणें उचित होईल. कारण त्यांच्या लेखामुळेंच हा प्रबंध लिहिण्याची आवश्यकता भासली व ज्ञानेश्वराच्या पावन वाङ्मयाचा अभ्यास व सहवास मला घडला.

संतवाङ्मयाच्या अभ्यासाला ज्यांनीं आपलें आयुष्य वाहिलें व त्यामुळें या विषयावरील ज्यांचा अधिकार फार मोठा आहे त्या द. भ. प. पांगारकरांचा आशी-र्वाद या ग्रंथाला लाभला ही मोठी भाग्याची गोष्ट होय. तसेंच आधुनिक संतांत ज्यांची गणना करावी लागेल आणि भारतीय व पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा ज्यांचा व्यासंग जगद्विख्यात आहे असे ख्यातनाम तत्त्वज्ञ प्रो. रा. द. रानडे, अलाहाबाद विद्या-पीठाच्या तत्त्वज्ञान शाखेचे प्रमुख, यांनीं वेळांत वेळ काढून या ग्रंथाला प्रस्तावना लिहिली हीही ज्ञानेश्वराचीं कृपा होय. या दोन्ही सत्पुरुषांचे मी नम्रतापूर्वक आभार मानितों

प्रबंध लिहिण्याचें काम चालू असतां त्याविषयीं वेळोवेळीं प्रश्नोद्गार काढून हें काम पूर्ण करण्याविषयीं उत्साह उत्पन्न केल्याबद्दल, संशोधनकार्याविषयीं कळकळ बाळगणारे डॉ. मोघ आणि इतर मित्रमंडळी यांचे आभार मानिले पाहिजेत.

प्रबंधाचीं मुद्रितें पाहून वेळोवेळीं सूचना केल्याबद्दल म भा भू. आजगाव-कर यांचा आणि मुद्रणप्रत आणि सूचि तयार करण्याचें कष्टाचें काम आनंदानें केल्याबद्दल माझे विद्यार्थीमित्र श्री, ज. वा. भावे, बी. ए., यांचा मी आभारी आहें.

आषाढ शु॥ ११ शके १८६३
नागपूर

श्री दा पेंडसे

शुद्धिपत्र

पान	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
१६	खालून २ री	२१७	२७१
७२	१०	सर्व	सर्वम्
२०७	५	परम्	परमम्
,,	खालून ४ थी	परत्त्व	परतत्त्व
२५६	,, ,,	जें...आलें	जे...आले
२६१	१४	शब्युचि	शब्दुचि
२८१	खालून २ री	द्रष्टत्व	द्रष्टृत्व
२९९	खालून ११ वी	८१	१८
,,	,, ९ वी	२७७	हा आंकडा गाळावा
३२४	,, ५ वी	६ पू.	६ उ.
३६३	९,१०	नित्यानंददीपिका	नित्यानंदैक्यदीपिका
४१२	खालून ७ वी	सुगुणोपासना	सगुणोपासना

आधाराकरितां घेतलेले ग्रंथ

मराठी

ग्रंथाचे नाव व संक्षेप. लेखक वा संपादक. प्रकाशक. प्रकाशनस्थल व काल.

१ श्रीज्ञानेश्वरमहाराज यांचा कालनिर्णय व संक्षिप्त चरित्र—श्री. र. भिंगारकर. आर्यभूषण प्रेस, पुणे, स. १९००
२ श्रीज्ञानदेव—प्रो. शं. वा. दाडेकर. प्र.—व्हो. शि. लघुग्रंथमाला, पुणे, स. १९३२
३ अमृतानुभव (अ. अमृ.) शिवकल्याणकृत नित्यानंदैक्यदीपिका—(नि. दी.) टीकेसहित—अ. मो. कुंटे. प्र.—निर्णयसागर प्रेस, मुंबई शके १८१०
४ उत्तरगीता (ज्ञानेश्वराच्या नांवावर असलेली)—प्र.—रा. श्री. गोंधळेकर, पुणें, शके १८२९ आवृत्ति ३ री
५ कालिदास—प्रो. वा. वि. मिराशी. प्र.—न. भा. ग्रंथमाला, नागपूर, १९३४ इ.
६ चक्रपाणिचरित्र—श्री. य. खु. देशपांडे. शारदाश्रम, यवतमाळ
७ चरित्रचंद्र—श्री. ल. रा. पांगारकर. स. १९३८
८ चांगदेवपासष्टि—(पासष्टिप्रदीपासहित) (चा. पा.) प्र. सी. सुबंध. स. १९३६
९ जगन्मिथ्या कीं पुरुषोत्तमरूप व भगवद्गीतेची गुरुकिल्ली—श्री. प्रतापशेट. अमळनेर स. १९३०
१० तत्त्वसार (चांगदेवकृत)—डॉ. ह. रा. दिवेकर. प्राच्यग्रंथसंग्रहालय, उज्जैनी स. १९३६
११ नमन अथवा विष्णुसहस्रनाम—(ज्ञानेशांनीं केलेलें व नामदेवाच्या आदींत दिलेलें)
१२ निवृत्तिमहाराजांचे अभंग—प्र.—श्री. आवटे. इंदिरा प्रेस, पुणें शके १८३० (ज्ञानदेवमहाराजाच्या गाथ्यांत समाविष्ट केलेले)
१३ परमामृत—(मुकुंदराजकृत) ग. वा. माटे, वकील, सोलापूर स. १८८९
१४ पंचमुद्रा—(समर्थवाग्देवतामंदिर धुळें यांतील ज्ञानेश्वरांच्या नांवावर असलेलें हस्तलिखित)
१५ पंचीकरण—(ज्ञानेश्वरांच्या नांवावर असलेली पोथी) प. वि. पाठक. मुंबई स. १९३४
१६ प्राकृतगीता—(,, ,,) भा. ना. गोडबोले पुणें स. १९०५
१७ भक्तराज किंवा भक्तिराज—(,, ,,) समर्थवाग्देवतामंदिर, धुळें यांतील हस्तलिखित
१८ मराठी वाङ्मयाचा इतिहास खंड १—ल. रा. पांगारकर. स. १९३२
१९ महाराष्ट्र-सारस्वत—कै. विनायकराव भावे. शके १८४६ व स. १९२८
२० यथार्थदीपिका—वामनपंडित. प्र.—निर्णयसागर प्रेस, मुंबई
२१ योगवासिष्ठ—(ज्ञानेश्वराच्या नांवावर असलेलें) गो. का. चांदोरकर. सत्कार्योत्तेजकसभा. धुळें शके १८३६

२२ लेखणी—समर्थवाग्देवतामंदिर, धुळें यांतील हस्तलिखित
२३ विवेकसिंधु—(मुकुंदराजकृत) वि. कृ. आठल्ये. प्र.—ग. चिं. देव शके १८३३
२४ षट्चक्रभेदन व दर्शन—डॉ. श्री. म. वैद्य. इस्लामपूर स. १९३७
२५ सकलसंतगाथा—प्र.—श्री. आवटे. इंदिरा प्रेस, पुणें, स. १९२४
२६ ज्ञानदेव व ज्ञानेश्वर—श्री. भारद्वाज. प्र.—गं. ग. दाभोळकर. अकोळनेर स. १९३१
२७ ज्ञानदेवी—रा. वि. माडगांवकर. तत्त्वविवेचक प्रेस, मुंबई स. १९०७
२८ ज्ञानेश्वरदर्शन भाग १—रा. व. न. बा. देशमुख. नगर
२९ „ „ २— „ „
३० ज्ञानेश्वरवचनामृत—प्रो. रा. द. रानडे.
३१ ज्ञानदेवचरित्र—श्री. र. भिंगारकर. प्र.—वा. दा. गुंड, स. १८८६
३२ ज्ञानेश्वरांची प्रभावळ—ल रा. पांगारकर. स. १९२८
३३ ज्ञानदेवमहाराज यांच्या अभंगांची गाथा—(ज्ञा. गा.) (ज्ञा. गाथा) साखरे. इंदिरा प्रेस, पुणें श. १८३०
३४ ज्ञानेश्वरी टीका—ग कृ. आगाशे. आगाशे टिव्हक आणि कंपनी, मिरज
३५ ज्ञानेश्वरी—(ज्ञा ज्ञाने. ज्ञानेश्वर) राजवाडे. धुळें श. १८३१
३६ „ अ. मो. कुंटे. निर्णयसागर प्रेस, मुंबई स. १९१०
३७ „ कृ. ना आठल्ये. प्र.—गुर्जर, मुंबई स. १९०२
३८ „ विनायकबुवा साखरे. प्र.—आवटे, पुणें शके १८२७

संस्कृत

१ श्रीकंठभाष्य—श्री. हालास्यनाथशास्त्री. भारती मंदिर, कुंभकोनम् स. १९११ (अप्पय दीक्षित कृत शिवार्कमणिदीपिका टीकासहितम्)
२ श्रीभाष्य—Part I Text. वासुदेव शास्त्री अभ्यंकर बाँबे संस्कृत व प्राकृत सेरिज स. १९१४
३ अणुभाष्य—श्रीधरशास्त्री पाठक बाँबे संस्कृत व प्राकृत सेरिज स. १९२६
४ अपरोक्षानुभूति—शंकराचार्यकृत.
५ अहिर्बुध्न्यसंहिता—Vol I & II. रामानुजाचारि. अड्यार लायब्ररी स. १९१६
६ ईशावास्योपनिषदावरील शांकरभाष्य—(ईशावास्यभाष्य) ह. रा. भागवत. अष्टेकर आणि मंडळी, पुणें शके १८४०
७ उपदेशसाहस्री—(शंकराचार्यकृत)
८ ऐतरेयोपनिषदावरील शांकरभाष्य—(ऐतरेयभाष्य). ह. रा. भागवत. अष्टेकर आणि मंडळी, पुणें शके १८४०

११ तैत्तिरीयोनिषत्—(तै.) ,, ,, ,,
१२ तैत्तिरीयोपनिषदावरील शांकरभाष्य— ,, ,, ,,
१३ नारदभक्तिसूत्राणि—ल. रा पांगारकर स. १९१४
१४ नैष्कर्म्यसिद्धि—(सुरेश्वराचार्यकृत)
१५ बृहदारण्यकोपनिषद्—(बृ)
१६ बृहदारण्यकोपनिषदावरील शांकरभाष्य—(बृहदारण्य भा.) (बृ भा.) अटेकर मंडळी पुणे श. १८४०
१७ ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य—(ब्र. सू भा.)
१८ भगवद्गीता—(भ गी.)
१९ भगवद्गीतेवरील शांकरभाष्य—(शां भा)
२० ,, रामानुजभाष्य—(रा. भा. रामानुज; रा.)
२१ ,, श्रीधरांची सुबोधिनी टीका
२२ मांडूक्योपनिषत्—(माडूक्य)
२३ मांडूक्योपनिषदावरील—गौडपादांच्या कारिका (मा. का.),
२४ मांडूक्य-कारिकांवरील शांकरभाष्य—(मा. का. भा) (माडूक्यकारिकाभाष्य)
२५ मुंडकोपनिषत्—(मुं.)
२६ मुंडकोपनिषदावरील शांकरभाष्य—(मुंडकभा.) (मुं भा.) अटेकर आणि मंडळी. पुणें शके १८४०
२७ मूलमध्यमककारिका—(नागार्जुनकृत) Edited by De La Vallee Poussin पेट्रोग्रॅड १९१३
२८ योगवासिष्ठ—Vol. I & II (यो वा) वासुदेवशास्त्री पणशीकर. निर्णयसागर प्रेस, मुंबई स. १९१८
२९ वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली—(प्रकाशानंदकृत).
३० शतश्लोकी—(शंकराचार्यकृत)
३१ शांडिल्यसूत्रें—वेंकटेश्वर प्रेस, मुंबई शके १८२७
३२ सात्वतसंहिता—(पांचरात्रागम) अनंताचारियर. सुदर्शन प्रेस, कांजीवरम् स. १९०२
३३ हठयोगप्रदीपिका—(ह. यो प्र) (ह प्र.) तुकारामतात्या. तत्त्वविवेचक प्रेस, शके १८१५
३४ ज्ञानामृतसारसंहिता—(नारदपांचरात्र) (ज्ञा सा सं.) (ज्ञा. स.) रे. के. एम्. बॅनर्जी आशियाटिक सोसायटी. बंगाल स १८६५

शैवाद्वैतावरील काश्मीरदरबारनें प्रसिद्ध केलेले ग्रंथ

१ तंत्रसार—(अभिनवगुप्ताचार्यकृत) पं मुकुंदराम शास्त्री रीसर्च डिपार्टमेंट, श्रीनगर स. १९१८
२ परमार्थसार—(प. सा) विवृतिटीकेसहित. जगदीशचंद्र चटर्जी ,, ,, १९१६

३ प्रत्यभिज्ञाहृदय—(क्षेमराजकृत) „ „ „ १९१२

४ महार्थमंजिरी—पं. मुकुंदरामशास्त्री „ „ १९१८

५ शिवसूत्राणि—(शि. सू.) वसुगुप्ताचार्यकृत; क्षेमराजकृत–शिवसूत्रविमर्शिनी टीके·सहित.—जगदीशचंद्र चटर्जी. रीसर्च डिपार्टमेंट श्रीनगर, संवत १९६८

६ स्पंदकारिका—स्पं. का. (रामकंठाचार्यकृत विवृतिटीकेसहित) „ „ स. १९१३

हिंदी

१ गोरखबोध—(गो. बो.) Edited by Dr. Mohansing लाहोर १९३७

२ कांहीं हिंदी पदें—

ENGLISH

1 *Basu Mallik Lectures on Vedanta Philosophy Part I.* Dr. S. K. Belwalkar, Poona 1929

2 *Constructive Survey of Upanishadic Philosophy.* R. D. Ranade, Oriental Book Agency, Poona 1926

3 *Gorakhanath and Medieval Hindu Mysticism.* Dr. Mohansing, Lahore 1937

4 *History of Indian Philosophy Vol. I.* Dr. Dasgupta, 1922

5 *Kashmir Shaivism.* J. C. Chaterji. Research Department, Shrinager 1914

6 *Mysticism in Maharashtra.* R. D. Ranade

7 *Mystics, Ascetics and Saints of India.* I. Cambell Oman. T. Fisher Unwin 1903

8 *Philosophy of Yogavasistha.* Dr. B. L. Alreya. The Theosophical Publishing House, Adyar 1936

9 *Proceedings of the Second Session the Indian Philosophical Congress 1926*

10 *Vaisnavism, Saivism and minor religious systems.* R. G. Bhandarker. B. O. R. Institute, Poona 1928

अनुक्रमणिका

१ ज्ञानेश्वरी खंड

उद्गार (३)–" शरीसूर्यनेत्र " याचा रामानुजसदृश अर्थ (४)–ज्ञानेशाचा निर्भीड अर्थ (७)–(अ. १२)–ज्ञानेशाचा स्वतन्त्र अर्थ (२ व ५)–मैत्री व अनिकेत शब्दाचे शंकर-ज्ञानेशाचे सारखे अर्थ (९)–(अध्याय १३)–शंकरभाष्यापेक्षा अधिक विवेचन, क्षेत्र कोणाचे याविषयी पाच प्रकारचे विकल्प (२)–शंकर–रामानुजाना २४ तर ज्ञानेशाना ३६ तत्त्वे मानिली आहेत (३)–शंकरापेक्षा अधिक स्पष्ट अर्थ (७)–अद्वैत तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने शंकर-ज्ञानेशातील महत्त्वाचे साम्य (९)–प्रकृति एकच आहे असे शंकर-ज्ञानेशाचे मत (१५) (अ १४) शंकराच्या प्रस्तावनेच ज्ञानेशानी जवळ जवळ शब्दश केलेले भाषातर (१)–" साधर्म्य " या शब्दार्थात शंकर-ज्ञानेशाचें साम्य व रामानुजाशी वैषम्य (३)–महद्ब्रह्म याचा शंकर-ज्ञानेशाचा सारखा अर्थ व " भरणाच्च स्वनिकाराणाम् " याचे ज्ञानेशानी केलेले भाषातर (४)–शंकर-ज्ञानेशाच्या विवेचनातील पूर्ण साम्य (५–६)–(अ १५)–प्रस्तावनतील शंकर-ज्ञानेश साम्य (१)–शंकराच्या शब्दात दिलेला अर्थ (२)–शंकर-ज्ञानेशाचे दृष्टान्त साम्य (४)–क्षर आणि अक्षर शब्दाचे शंकर-ज्ञानेशाचे सारखे अर्थ (१२)–सर्व गीतेच सार या अध्यायात आहे असे शंकर-ज्ञानेशाचे मत (१५)–(अ १६)– या अध्यायाच्या प्रयोजनाविषयी शंकर-ज्ञानेशाचे मतैक्य (१)–दैवी गुणाचे ज्ञानेशाचे स्वतन्त्र अर्थ (२)–(अध्याय १७)–" वृद्धव्यवहाराचा " शंकर ज्ञानेशानी केलेला उपयोग (१) " देश " आणि " पात्र " याचे शंकर-ज्ञानेशाचे समान अर्थ (३) (अ १८)–या अध्यायात गीतेचा साराश आहे याविषयी शंकर ज्ञानेशाचे मतैक्य (१)-सन्यास व त्याग शब्दार्थात शंकर-ज्ञानेश साम्य व रामानुजाशी वैषम्य (२)–शंकर–ज्ञानेशातील शब्दसाम्य (५)–अनिष्ट, इष्ट व मिश्र कर्मफळाच्या अर्थात शंकर-ज्ञानेशाचे साम्य (७) कर्मसिद्धिच्या पाचही कारणाच्या अर्थात शंकर-ज्ञानेश साम्य व रामानुजशी वैषम्य (८) ज्ञानेशाचा स्वतन्त्र अर्थ (९)–" कर्म " शब्दाच्या शंकराच्या अर्थाचे ज्ञानेशानी केलेले भाषातर (१२)–शंकर-ज्ञानेशातील उदाहरण–साम्य (१५)–शंकर-ज्ञानेशातील अगदी ठळक साम्य (२३)–मुळात नसलेल्या गोष्टींचा शंकर-ज्ञानेशानी केलेला सारखा उल्लेख (२४)–" विविक्तसेवी " चा अर्थ शंकराच्या शब्दात ज्ञानेशाना दिला आहे (२६)–"धर्म" शब्दाने शंकराप्रमाणेच ज्ञानेशानीही धर्माधर्म घेतले आहेत (३३)-सप्रदाय, प्राकृत, मेधा

प्रकरण चवथें : ज्ञानेश्वरींतील अध्यात्म

परिशिष्ट २ रें

प्रकरण पांचवें: मोक्षाचीं साधनें

२ अमृतानुभव खंड

प्रकरण सहावें: अमृतानुभव

परिशिष्ट ४ थें

प्रकरण दहावें: चांगदेवपासष्टी आणि चांगदेवांचें तत्त्वसार

प्रकरण अकरावें: ज्ञानेश्वरांचे अभंग आणि हरिपाठ

ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान

[तौलनिक अभ्यास]

१ ज्ञानेश्वरी खंड

प्रकरण पहिलें

विषय-प्रवेश

प्रस्तुत प्रबंधाचा विषय "ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान" हा आहे. ज्ञानेश्वर हे एक लोकोत्तर पुरुष होते. त्यांची प्रतिभा असामान्य आणि बुद्धिमत्ता अलौकिक होती. महाराष्ट्र देशाच्या आणि वाङ्मयाच्या इतिहासात त्यांनी एका नवीन युगाचा प्रारंभ केला, या गोष्टी सर्वमान्य आहेत तथापि ज्ञानेश्वराच्या मोठेपणा-विषयीं जसें मतैक्य आढळतें तसें त्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या स्वरूपाविषयीं मात्र महाराष्ट्रातील विद्वान् मंडळात मतैक्य आढळून येत नाहीं. कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपात त्यांच्या तत्त्वज्ञानाविषयाचा वाद, गेलीं चाळीस वर्षें महाराष्ट्रात मधून मधून चालल्याचा दिसतो. कै० भारदे अथवा "भारद्वाज" यांनी सुधारक पत्रात १८९८-९९ सालीं लेख लिहून या वादाला प्रारंभ केला. ज्ञानेश्वराच्या नावावर प्रसिद्ध असणाऱ्या ग्रंथात भिन्न भिन्न तऱ्हेची विचारसरणी त्यांना आढळून आली. ज्ञानेश्वरीत निर्गुणतत्त्वप्रतिपादन, योग आणि शिवोपासना प्राधान्यानें आहे तर अभंगात सगुणतत्त्वप्रतिपादन आणि विष्णूची उपासना प्राधान्यानें आहे असें त्यांना वाटलें त्यामुळें ज्ञानेश्वर दोन झाले असा पक्ष त्यांनीं मांडला व या वादाला 'ज्ञानेश्वर एक कीं दोन?' असें स्वरूप त्या वेळीं आलें. ज्ञानेश्वरी आणि अमृतानुभव यांचा कर्ता वेगळा व अभंगाचा कर्ता वेगळा. पहिला ज्ञानेश्वर हा आदिनाथपंथी, शैव, योगी आणि आपेगावीं राहणारा होता, दुसरा ज्ञानदेव, आदिनारायण किंवा विष्णुस्वामीपंथी, वैष्णव, भक्त आणि आळंदीस राहणारा होता असें त्यांचें म्हणणें होतें. "ज्ञानेश्वर आदिनाथपंथी व ज्ञानदेव रामानंदी संप्रदायी होता."[1] "ज्ञानदेवाच्या मनाचा कल अद्वैतापेक्षा द्वैताकडे विशेष होता असें म्हटलें पाहिजे."[2] "ज्ञानेश्वरी ग्रंथ सर्व पंथाच्या लोकांकरिता ज्ञानेश्वरानें केवळ परोपकारार्थ लिहिला व अमृतानुभव आपल्या नाथसांप्रदायिकांकरिता लिहिला. अधिकारपरत्वें सगुणोपासना जरी उक्त आहे तरी ज्ञानेश्वर स्वतः निर्गुणोपासक होता."[3] "विठ्ठलाचें नाव ज्ञानेश्वरीत

१ भारद्वाज-"ज्ञानदेव व ज्ञानेश्वर", पान ७८
२ भारद्वाज-"ज्ञानदेव व ज्ञानेश्वर", पान ४६
३ भारद्वाज-"ज्ञानदेव व ज्ञानेश्वर", पान १०२.

कोठेंही नाहीं.[४] तर अभंगांत तें अनेक वेळां आलें आहे. अशा अनेक कारणांमुळें ज्ञानेश्वर दोन झाले." असें जरी कै॰ भारदे यांनी प्रतिपादिलें तरी त्याच्या मुळाशीं, ज्ञानेश्वरांच्या ग्रंथांत सकृद्दर्शनीं परस्परविरुद्ध दिसणारी विचारसरणी त्यांना आढळली हेंच खरें कारण होतें हें विसरतां येत नाहीं.

भारदेबुवांना "केसरी" पत्रांत त्या वेळीं आजगांवकर, हुपरीकर, भास्कर, अभ्यंकर, केशवस्वामी दामले व श्रीपतिबुवा भिंगारकर यांनीं उत्तरें दिलीं व अगदीं अलीकडे प्रो. रानडे यांनींही नवीन प्रमाणांनी भारदेबुवांचें म्हणणें खोडून काढलें आहे.[५] केसरी पत्रांत भिंगारकरबुवांनी दिलेलें उत्तर सविस्तर असून १९०० सालीं पुस्तकरूपानेंही प्रसिद्ध झालें. या सर्व विद्वानांनीं, "ज्ञानेश्वर दोन नव्हते. ज्ञानेश्वरी ज्यांनीं केली त्यांनीच अभंग रचिले व तेच आळंदीचे ज्ञानेश्वर होत. आपेगांवचे कोणी वेगळे ज्ञानेश्वर नव्हते" ही गोष्ट सिद्ध केली व अशा रीतीनें दोन ज्ञानेश्वरांचा हा वाद त्या वेळीं मिटला. भारदेबुवांचें या उत्तरांनीं समाधान झालें नाहीं व त्यांनीं भिंगारकरबुवांना प्रत्युत्तर दिलें हें येथें सांगितलें पाहिजे. ज्ञानेश्वरांच्या नांवावर असलेले सगळेच अभंग ज्ञानेश्वरांचे नाहींत, त्यांत अन्यकर्तृक अभंगांचें मिश्रण झालें आहे असें मानणारे अजूनही कांहीं लोक आहेत. तसेंच ज्ञानेश्वरीकार ज्ञानेश्वर व अभंगकार ज्ञानेश्वर भिन्न आहेत हा भारदेबुवांचा मुद्दा खंडित झाला असला तरी ज्ञानदेव या नांवाच्या दोन किंवा तीन व्यक्ति होऊन गेल्या हा मुद्दा अलीकडे सर्वमान्य होण्याच्या मार्गांत आहे. ज्ञानेश्वरांच्या नांवावर असलेल्या कांहीं ग्रंथांचें परीक्षण करतांना या गोष्टीचें अधिक विवेचन करूं.

ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाविषयीं मतभेद आहेत ही गोष्ट भारदेबुवांच्या लेखांत जशी दिसली तशी भिंगारकरबुवांनीं दिलेल्या उत्तरांतही दिसून आली. ज्ञानेश्वरी आणि अभंग यांचें एककर्तृत्व भिंगारकरबुवांनीं सिद्ध केलें खरें पण तें करितांना ज्ञानेश्वरी व अमृतानुभव या ज्ञानेश्वरांच्याच दोन ग्रंथांत परस्परविरुद्ध तत्त्वज्ञान सांगितलें आहे व ज्ञानेश्वरीचें खंडन अमृतानुभवांत ज्ञानेश्वरांनीं केलें आहे अशी वारकरी समाजांतील प्रचलित समजूत भिंगारकरांनीं वाचकांच्या निदर्शनास आणली.

---

४ भारद्वाज–"ज्ञानदेव व ज्ञानेश्वर", पान १९.

५ प्रो. रा. द. रानडे–"Mysticism in Maharashtra", pp. 38-44.

"ज्ञानेश्वरींत ज्या विषयाचें प्रतिपादन आहे त्या विषयांचें खंडन अमृतानुभवांत आढळतें. ज्ञानेश्वरींत वेदास महत्त्व दिलें आहे. अमृतानुभवांत त्याच्या विरुद्ध शब्दखंडन केलें आहे. ज्ञानेश्वरीच्या १३ व्या अध्यायापासून १६ व्या अध्यायापर्यंत अज्ञानाचें वर्णन केलें आहे. अमृतानुभवांत अज्ञान–खंडन म्हणून एक प्रकरणच आहे. ज्ञानेश्वरींत ज्ञानाची महती सांगितली आहे. अमृतानुभवात ज्ञानखंडन केलें आहे. प्रथम मंडन झाल्यावांचून खंडन होत नाहीं हें तत्त्व सर्वमान्य आहे. पूर्वपक्ष केल्याशिवाय उत्तरपक्ष होत नाहीं असा सर्वसाधारण नियम आहे. या नियमास अनुसरून ज्ञानेश्वरांनीं ज्ञानेश्वरी ग्रंथ पूर्वी करून अमृतानुभव नंतर केला असावा असें जें वारकरी लोकांचें म्हणणें आहे तेंच सयुक्तिक दिसतें."[६] बुवांनीं दिलेला सयुक्तिकपणाचा हा शेरा ज्ञानेश्वरीनंतर अमृतानुभव लिहिला एवढ्या समजुतीपुरताच आहे कीं ज्ञानेश्वरीचें खंडन अमृतानुभवात आहे या समजुतीलाही तो लागू आहे हें मात्र येथें स्पष्ट झालेलें नाहीं.

यानंतर १९०३ सालीं बाळशास्त्री हुपरीकर यांनीं "ग्रंथमाले"त ज्ञानेश्वर हे शंकराचार्यांचे अनुयायी नव्हत कारण शंकराचार्यांपेक्षां ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान भिन्न आहे असें अमृतानुभवांच्या आधारें प्रतिपादन केलें. अमृतानुभवावरील त्याच्या "तात्पर्यबोधिनी" टीकेंतही हेंच मत त्यांनी प्रतिपादिलें आहे. नंतर काहीं वर्षे हा वाद थांबला पण संपला नाहीं. १९२१ सालीं त्यानें पुन: जोरानें उसळी मारली.

"पांडुरंगशर्मा" नामक एका विद्वान् आणि व्यासंगी गृहस्थांनीं १९२१ सालीं "चित्रमयजगत्" मासिकात लेख लिहून या वादाला जोराची चालना दिली. ऑगस्ट १९२१ पासून जून १९२३ पर्यंत या मासिकांत त्यांचे लेख मधून मधून येत होते. तरीही त्यांची लेखमाला अपूर्णच राहिलेली दिसते. पांडुरंगशर्मा यांच्या लेखमालेनें बरीच खळबळ उडवून दिली ती अद्यापि शांत झालेली नाहीं. ज्ञानेश्वराचा प्रत्येक अभ्यासक "पांडुरंगशर्मा" यांचा उल्लेख करतो व कांहींनीं उल्लेख केला नाहीं तरी त्यांचे लेख दृष्टीसमोर ठेवून ते अनुकूल किंवा प्रतिकूल लिहीत आहेत असें लक्षांत आल्याशिवाय रहात नाहीं.

"पांडुरंगशर्मा" यांच्या लेखांनीं खळबळ उडविण्याचें प्रमुख कारण, रूढ समजुतींना त्यांनीं एकापाठीमागून एक जोराचे धक्के दिले हें होय.

---

६ भिंगारकर–"श्रीज्ञानेश्वरमहाराज यांचा कालनिर्णय व चरित्र", पान ८०.

बाँबगोळा फेकावा त्याप्रमाणें प्रथम धडकावून विधान करण्याची त्यांची पद्धतीही या खळबळीला बरीचशी कारणीभूत झालेली आहे. पाठीमागून या विधानांना ते मुरड घालतील पण प्रथम मर्यादित विधान ते करणार नाहींत, अशी त्यांची लेखनशैली आहे. त्यांच्या विस्तृत वाचनामुळें ही त्यांची लेखमाला वजनदार झाली आहे. त्यांनीं उपस्थित केलेलीं वादग्रस्त विधेयें (Points) कोणतीं आहेत तीं येथें थोडक्यांत पाहूं.

(१) ज्ञानेश्वर ज्ञानदेवींत जें सांगतात तेंच त्यांचें स्वमत होय अशी समजूत करून घेऊन बहुतेक लोक त्यांच्या ग्रंथांचा अभ्यास करण्यास सुरुवात करतात त्यामुळें...दिशाभूल होते. ज्ञानेश्वरींत ज्ञानेश्वर हे स्वतंत्र टीकाकार आहेत, स्वतंत्र ग्रंथकार नव्हत. व्यासांचा आशय स्पष्ट करण्याची कामगिरी घेऊन ते आपली भूमिका सजवीत आहेत...आपलें स्वतंत्र मत प्रतिपादन करण्याकरितां त्यांनीं अनुभवामृत नामक अधिकरणात्मक स्वतंत्र ग्रंथाची रचना केली आहे.

(२) त्यांचें तत्वज्ञान स्वतंत्र आहे. ज्ञानेशांनीं आपले तत्वज्ञानाचा विधायक भाग विष्णुस्वामी परंपरेंतील (वल्लभसंप्रदायांतील) विधायक तत्वज्ञानाशीं जवळचेंच नातें लागेल व परस्परांचे बरेचसे गुण जमतील अशा थाटाचा मांडला आहे.

(३) कित्येक जुन्या व विश्वसनीय हस्तलिखित ज्ञानदेवीच्या पोथ्यांत व इ० सं० राजवाडे यांनीं प्रसिद्ध केलेल्या ज्ञानेश्वरीच्या प्रतींत "भाष्यकारांतें वाट पुसत" येथें 'रां'वर अनुस्वार आहे तो बहुमानार्थी नसून तें बहुवचन वस्तुस्थितीचें निदर्शक आहे. भाष्यकार या सामान्य प्रयोगावरून शंकराचार्यांचेंच ग्रहण करण्यास लावणारें एखादें प्रबळ प्रमाण आज उपलब्ध नाहीं.

(४) विठ्ठलपंत पतित असल्यामुळें रामानुजपंथाकडे वळले. ते रामानंदाचे शिष्य होते त्यामुळें प्रारंभीं रामानुजांच्या मताचा संस्कार ज्ञानेश्वरांवर झाला. 'यावानर्थ उदपाने' (गी० २–४६) या श्लोकाचा अर्थ रामानुजांप्रमाणें ज्ञानेशांनीं केला आहे.

(५) अनेक ठिकाणीं ज्ञानेशांनीं शंकराचार्यांना अनुसरलें नाहीं.व गीतेचे स्वतंत्र विभागही पाडले आहेत.

(६) अमृतानुभव हा ग्रंथ शांकरमतप्रतिपादक नाहीं.

७ पांडुरंगशर्मा–"ज्ञानेश्वरमहाराज व इतर तत्ववेत्ते", चित्रमयजगत्, ऑगस्ट-सेप्टेंबर १९२१.

(७) द्विचन्द्रज्ञान ही सत्ख्याति आहे, अज्ञान नव्हे हे रामानुजाचें प्रतिपादन व "नाना चाडु एक असे" हें ज्ञानेशाचे अमृतानुभव ७-४९, ९० येथील प्रतिपादन यात शब्द-सादृश्याप्रमाणे अर्थ-सादृश्यही आहे.

(८) आठ प्रकारची अज्ञानाची अनुपपत्ति रामानुजाप्रमाणे ज्ञानेशानींही दाखविली आहे. तथापि अमृतानुभव हा ग्रंथ शांकर किंवा रामानुज मताचा अनुवादक नसून स्वतंत्र आहे.[8]

(९) अमृतानुभवात ताजे, अनुच्छिष्ट व न भेसळलेले विचार ग्रथित केले आहेत.

(१०) शंकराचार्यांचा पुरुष सोपाधिक आहे व प्रकृति ही उपाधि आहे, तर ज्ञानेशाची 'थोरे' निरुपाधिक आहेत. शंकराचार्यांनीं हीं दोन तत्त्वें भिन्न मानिली आहेत तर ज्ञानेशानी त्याचें ऐक्य मानिलें आहे. शंकरानीं पुरुष हा विषयी व प्रकृति ही विषय मानिली आहे, तर ज्ञानेशानीं त्याना एकमेकाचे विषय मानिलें आहे. जगदाधाना प्रकृति व पुरुष असें ज्ञानेशानीं कोठेंही म्हटलें नाही. फक्त अनु० १-२७ मध्यें पुरुष शब्द वापरला आहे. शंकरानीं शक्तीला अनादि मानिली आहे ज्ञानेशानीं तिला 'शिवें घडिली' अशी मानिली आहे. ईश्वरास मायेविनाय कर्तृत्व नाहीं पण ज्ञानेशानीं तसें मानिलें आहे. ज्ञानेशाचे दृष्टान्त शांकरीय पुरुषप्रकृतीशीं विसंगत आहेत—समीरगति, सुवर्णकांति, कस्तूरीपरिमळ, अग्नीची उष्णता असे दृष्टान्त घेऊन अध्यासवादाचे दृष्टान्त टाळले आहेत ज्ञानेशाचे जगदाद्यदापन्य प्रपच वृक्षाचें वैरी आहे तर शांकरीय मताप्रमाणें ती प्रपचपोषक आहेत 'मी शंभु शांभवी झालो' असा पृथक् उल्लेख ज्ञानेशानीं केला आहे शांभवी म्हणजे प्रकृति घेतली तर ती जड असल्यामुळें आपणास जडत्व प्राप्त झालें असें म्हणावें लागेल म्हणून शांकरीय प्रक्रिया येथें घेता येत नाहीं.[9]

(११) हें बहुभवन इंद्रजाल नव्हे. चैतन्य हें सर्वभवनसमर्थ असून सर्वरूपी आहे. त्यास त्याकरिता विजातीय मायेच्या साहाय्याची अपेक्षा नाहीं. हा सर्व केवळ लीलाविलास आहे. परंतु तो खरा आहे. त्यानें आपल्या एकस्वरूपातच अर्धनारीनटेश्वराप्रमाणें दोन रूपें दाखविलीं. परंतु तो अध्यास नव्हे, ती वस्तुस्थितीच होय. सच्चिदानंद चैतन्य असजडदुःखरूप जगताचें कारण

८ पांडुरंगशर्मा—"ज्ञानेश्वरमहाराज व इतर तत्त्ववेत्ते", चिन्मयजगत्, डिसेंबर १९-५

९ पांडुरंगशर्मा—"ज्ञानेश्वरमहाराज व इतर तत्त्ववेत्ते', चिन्मयजगत्, मार्च १९--

मानण्यांत, कारणाचे गुण कार्यांत येतात हा न्याय लागू पडत नाहीं. शंकराचार्यांवर हा दोष येतो. ज्ञानेश्वरांवर येत नाहीं.

(१२) जग हें ज्ञानस्वरूप परमात्म्याचें शुद्ध स्वरूप आहे असें ज्ञानेश्वरांनीं अज्ञान-वादाचा निषेध करून स्पष्ट सांगितलें. हें त्यांचें मत पांचरात्रसिद्धान्ताशीं जुळतें. पांचरात्र व रामानुज यांचा वल्लभापेक्षांही जास्त उपकार्योपकारकभाव आहे.[१०]

(१३) ज्ञानामृतसारसंहिता, वल्लभांचें अणुभाष्य व अमृतानुभव यांत फार साम्य आहे.

(१४) शिवसूत्रांतील जगत्प्रक्रिया घेऊन, पांचरात्रीय कल्पनेचा संस्कार देऊन व आपल्या बुद्धिचातुर्यानें सजवून ज्ञानेशांनीं ती मांडिली. शिवसूत्रांत 'परमशिव' जगाचें कारण व त्याचें ज्ञान 'परासंवित्' 'पराशक्ति' हें दुसरें कारण मानिलें आहे. ज्ञानेशांनीं यांनाच शिवशक्ति म्हटलें आहे. काश्मीरी शैवांत जगत् ३६ तत्त्वांचें मानितात. ज्ञानेशांनींही तसेंच मानिलें आहे. तसेंच त्यांचा स्फुरणवादही त्यांना मान्य आहे. ज्ञानेश विश्व हें ज्ञानरूप मानितात. शंकराचार्य तें अज्ञानकार्य मानतात व त्यानें परमात्मा झांकला जातो असें म्हणतात.[११]

(१५) देवोदेवी, प्रियप्राणेश्वरी, संवित् वगैरे शब्द ज्ञानामृतसारांत आले आहेत. अहिर्बुध्न्य संहितेंतील मुख्य तत्त्व ज्ञानेशांनीं मानिलें आहे.

(१६) द्वैत हा भ्रम नाहीं व सर्व हें असेंच असून अद्वैत तर आहे. भुईमुगाच्या पाकळ्या दोन असल्या तरी त्यांतील भुईमुगपणा मोडत नाहीं.[१२]

(१७) अमृतानुभवाचें पहिलें प्रकरण म्हणजे पांचरात्रागम व शैवसिद्धान्त या दधिसिंधूपासून निघालेलें नवनीतच होय. शंकररामानुजांचें तत्त्वज्ञान त्या त्या काळाला उचित होतें. ज्या काळीं समाजांत जीं तत्त्वें मानवतील, तीं तत्त्वें तत्कालीन तत्त्ववेत्ते त्यांचेपुढें मांडीत आले.[13]

(१८) अमृतानुभवाचा अर्थ शंकराचार्यांच्या मायावादप्रधान तत्त्वज्ञानाप्रमाणें केल्यामुळें टीकाकारांनीं विरोध, असंगति, भाषेवरील जबरी इत्यादि दोष केले आहेत. उपक्रमोपसंहारादि षड्लिंगांचा कस लाविला तर शंकराचार्यांच्या

१० पांडुरंगशर्मा–"ज्ञानेश्वरमहाराज व इतर तत्त्ववेत्ते", चित्रमयजगत्, एप्रिल १९२२.

११ पांडुरंगशर्मा–"ज्ञानेश्वरमहाराज व इतर तत्त्ववेत्ते", चित्रमयजगत्, मे १९२२.

१२ पांडुरंगशर्मा–"ज्ञानेश्वरमहाराज व इतर तत्त्ववेत्ते", चित्रमयजगत्, जून १९२२.

१३ पांडुरंगशर्मा–"ज्ञानेश्वर व त्यांचे गुरु", चित्रमयजगत्, जुलै १९२२.

प्रक्रियेहून भिन्न असें चिद् द्वैतच (?) अनुभवामृतात सांगितलेलें आढळतें. शिवाय शंकराचार्यांची व ज्ञानेशाची गुरुपरंपरा भिन्न आहे हेंही लक्षात घेतलें पाहिजे[१४]

(१९) शंकराचार्य व ज्ञानेश्वर यांचां साध्य, साधनें व सिद्धान्त ही त्यांच्या परंपरेच्या भिन्नतेप्रमाणेच अगदी वेगवेगळी आहेत शंकराचार्य ज्ञान हें मोक्षकारक मानितात, तीन सत्ता मानितात, त्रिपुटीनें त्यांचें अद्वैत नष्ट होतें, तर ज्ञानेश्वर, ज्ञान आणि योग ही जोडगोळी मोक्षकारण मानितात, एकच पारमार्थिक सत्ता मानितात व त्रिपुटीचा समावेश त्यांच्या अद्वैतात होतो शिव आणि ब्रह्म शब्द, आचार्यांपेक्षा वेगळ्या अर्थानें त्यांनीं वापरले आहेत आचार्यांच्या परिभाषेहून ज्ञानेशाची परिभाषा स्वतंत्र आहे व तत्त्वज्ञानही तितकेंच स्वतंत्र आहे व निराळें आहे.

(२०) सर्वास उपलब्ध आहे ही स्थितीच खरी आहे ही न समजण्यात हानि नाहीं व समजून मोठासा फायदा नाहीं.[१५]

(२१) ज्ञानेश्वराच्या विचारसरणीप्रमाणे पाहता जगत् सत्य, त्यांतील दुणीचें द्वैत सत्य व ह्या चन्द्रकला ज्या चैतन्याच्या आहेत तो चिच्चन्द्रही सत्य असें मानणे जरूर आहे[१६]

(२२) ज्ञानेश्वरानी शंकराचार्यांच्या वेद, गुरु इत्यादिकाना झूट ठरविणाऱ्या मायावादाचें शांकरीय ओंगळें स्वरूप प्रथम आविष्कृत करून बाजूला टाकलें व नंतर श्रुतिसंदेशानुकूल वैदिक परंपरेस धरून असलेल्या विचाराची पुन प्रतिष्ठा केली[१७]

पांडुरंगशर्मा यांच्या लेखमालेतील विधेयें काही शब्दश तर काहीं सारांशत वर दिलीं आहेत त्यावरून त्यांचे स्वरूप लक्षात येईल "भारद्वाजा"-नंतर ज्ञानेश्वरविषयक रूढ व सांप्रदायिक समजुतांना धक्का देणारी "पांडुरंग-शर्मा" यांचीच लेखमाला झाली असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाहीं त्यांना आपल्या लेखमालेत मांडलेले सर्व सिद्धान्त कोणाला पटलेले आहेत असें

१४ पांडुरंगशर्मा–' निवृत्तिनाथ, ज्ञानेश्वर व त्यांचें तत्त्वज्ञान ', चित्रमयजगत्, सप्टें १९२२

१५ पांडुरंगशर्मा–" सत्याचें आविष्करण ", चित्रमयजगत्, नोव्हेंबर १९२२

१६ पांडुरंगशर्मा–" सत्याचें आविष्करण ", चित्रमयजगत्, डिसेंबर १९२२

१७ पांडुरंगशर्मा–" सातशे वर्षांपूर्वी ", चित्रमयजगत्, जून १९२३

नाहीं. त्यांपैकी कांहींना उत्तरेही यथाशक्ति कित्येकांनीं दिलेलीं आहेत. पण पांडुरंगशर्मा यांनीं उपस्थित केलेले प्रश्न इतके विविध आहेत कीं त्या सर्वांना सविस्तर उत्तर अद्यापि दिलें गेलें नाहीं. अनेक वर्षांच्या व्यासंगानंतर पांडुरंगशर्मा यांनीं आपले लेख लिहिले असल्यामुळें, त्यांना सविस्तर उत्तर देणें तितकें सोपें व अल्पावधींत होण्यासारखें नसल्यामुळेंही बहुधा हें कार्य आतांपर्यंत कोणीं हातीं घेतलें नसावें. त्यांचें म्हणणें तर पटत नाहीं व पाहिजे तसें उत्तर देतां येत नाहीं अशा मनःस्थितींत बरीच मंडळी असावी असें वाटतें. त्यामुळें कित्येकांनीं त्यांना कांहीं मुद्द्यांवर उत्तरें दिलीं, कित्येकांनीं त्यांची स्तुति केली तर कित्येकांनी त्यांना शरणचिठी देऊन त्यांचें म्हणणें मात्र पटत नाहीं असें सांगितलें. रा. ब. आगाशे यांनीं पांडुरंगशर्मा याच्या 'ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरीत टीकाकार या नात्यानें प्रकट केलेलें मत त्यांचें खरें मत नव्हे' या मुद्द्याला सयुक्तिक उत्तरें देऊन नंतर खालील उद्गार काढले आहेत. "पंडितांसारखे विचारपूर्ण लेख आणखी या विषयावर येतील तेवढे पाहिजेच आहेत. आम्ही लेख वाचले त्यावरून पंडित हे खरोखरीच मोठे विद्वान् आहेत असें आमचें मत झालें आहे. त्यांचें वाचन मोठें आहे. असे लोक या विषयाकडे वळतील तर त्यापासून फार फायदाच होईल. एकाद्या मुद्द्यासंबंधानें आमचा मतभेद असला तरी पंडितांचे लेख आदरणीय, वाचनीय व मनन करण्यास योग्य आहेत असें आमचें मत आहे."[१८] रा. दिवेकर शास्त्री यांनीं चिद्विलास ही उपासना असून "सर्व जगत् हा एक चैतन्याचा म्हणजे ईश्वराचा विकास (विलास) आहे अशी साधकानें भावना ठेवावी" अशी एक नवीनच शकल काढून या चिद्विलासाची उपपत्ति लाविली आहे. "जगदुत्पत्तीच्या भ्रमात्मक, संशययुक्त व मिथ्या कल्पनांनीं जी पुरुषार्थहानि होते ती ज्ञानेश्वरांच्या चिद्विलास उपासनेनें मुळीच होत नाहीं व उपासनेचें एक अंग म्हणून ती कल्पना मांडिली असल्यामुळें सिद्धान्तहानि होत नाहीं." चिद्विलासाची प्रक्रिया फक्त साधकाकरितां आहे, सिद्धावस्थेत ती खरी नाहीं अशा आशयाचा हा एक नवीनच वादग्रस्त प्रश्न उपस्थित करून शास्त्रीबुवा लिहितात, "पंडित पांडुरंगशर्मा, आळंदी, यांनीं १९२२ साली 'चित्रमयजगत्'मध्ये या विषयावर एक अभिनंदनीय, सुंदर व विद्वत्ताप्रचुर लेखमाला लिहिली आहे......त्यांच्या त्या विचारांचें खंडन करणें या वेळीं अप्रस्तुत व पुढेंही कदाचित् आटोक्याबाहेरचें

१८ रा. ब. आगाशे–"ज्ञानेश्वरी टीका उपसंहार", पान २८.

होईल. . पंडित पांडुरंगशर्मा हे आम्हाला वादात जिंकताल, बुद्धीतही जिंकतील, परंतु अंतःकरणाला त्यांच्या विचारांनी जिंकलें व तेथें वास्तव्य केलें तर त्यातच फार आनंद आहे."[१९] डॉ. रॅनडे यांनी "ज्ञानेश्वर हे द्वैताद्वैती (dual monism) मताचे होते" असें प्रतिपादिलें आहे,[२०] त्यांच्या मुळाशीही "पांडुरंगशर्मा" यांची लेखमाला असण्याचा संभव आहे.

प्रो. बनहट्टी यांनीही पंडित पांडुरंगशर्मा यांच्याप्रमाणेच आपलें मत व्यक्त केलें आहे–"ज्ञानेश्वर व वामनपंडित हे दोघेही–निदान गीतेचा अर्थ लावण्यापुरते तरी–अद्वैतवादी आहेत ही गोष्ट उघड आहे. परंतु त्यांचे अद्वैत व शंकराचार्यांचें अद्वैत हें एकच होय किंवा कसें हा प्रश्न मात्र विचारण्याजोगा आहे शंकराचार्यांच्या अद्वैताची गुरुकिल्ली मायावाद किंवा अध्यास ही आहे. तो मायावाद आणि तो उत्पन्न करण्याकरिता अद्वैतवाद्यांनी निर्माण केलेलें आवरण विक्षेपशक्ति वगैरेंचें कल्पना-जाल अगोदर मूळ गीतेला व नंतर या दोन्ही व्याख्यानकारांना यथावत् मान्य आहे किंवा नाहीं याचा मोठा संशय आहे.. परब्रह्माचें किंवा परमेश्वराचे स्वस्वरूपानेंच आत्मा व जडवस्तु यांच्याशीं ऐक्य आहे—हा साधा शुद्ध अद्वैताचा सिद्धान्तच त्यास (वामनपंडितास) मान्य आहे हें उघड प्रतीत होतें शांकर अद्वैताप्रमाणे जीव व ईश्वर या दोन्ही अज्ञानावस्थेंतील केवळ भासमान कोट्या अशी त्यांची भावना असल्याचें मुळीच दिसत नाही"

अद्वैताच्या बाबतींत ज्ञानेशाचें धोरणही वरीलप्रमाणेंच आहे. भगवद्गीतेंतच उल्लेखिलेल्या प्रकृति पुरुष-कल्पनेवर त्यांचा भर विशेष दिसतो तथापि सांख्याप्रमाणें प्रकृति ही भिन्न व स्वतंत्र अशी त्यांनीं अर्थातच मानिलेली नसून परमेश्वरापासून निघालेली व त्याच्या पूर्णपणे आधीन अशी त्याची शक्ति मानिली आहे. प्रकृतीच्या द्वारा परमेश्वर हाच सर्व जगाचें उपादानकारण, सर्व जग व्यापून राहिलेला जगाचा कर्ता, चालक व नियामक आहे असें ज्ञानेश्वरानीं नवव्या व पंधराव्या अध्यायात व इतरत्रही सर्वत्र वर्णन केलें आहे. आणि हें वर्णन अज्ञानावस्थेंतील अतएव मिथ्या होय असें ज्ञानेश्वर मानीत असल्याचा दाखला त्यांच्या ग्रंथात फार करून मिळत नाही . तेव्हा ज्ञानेश्वरांना काय, वामनांना काय 'हें आतुबाहिरि मियां कोंदिलें । जग निखिल माझेंचि ओतें'

१९ महादेवशास्त्री दिवेकर–"ज्ञानेश्वरदर्शन, अध्यात्मखंड", पान ३६७,३७२,३७३

२० Proceedings of the Second Session Ind Phil. Congress 1926, 'The Philosophy of Dnyanadeva'

अशा तऱ्हेचें शुद्ध साक्षात् अद्वैतच मान्य आहे असें त्यांच्या उद्गारांवरून निष्पन्न होतें.[२१]

पंडित पांडुरंगशर्मा यांच्या लेखमालेनें आमच्या विद्वान् मंडळींच्या बुद्धीवर केवढा परिणाम केला आहे तें दाखविण्याकरितांच वरील चारपांच उदाहरणें दिलीं आहेत. ज्ञानेशांना शंकराचार्यांचा अध्यासवाद किंवा मायावाद मान्य नाहीं, द्वैत हा भ्रम नाहीं, जगत् सत्य, द्वैत सत्य, सर्वांस उपलब्ध असलेली स्थितीच खरी आहे. ज्ञानेशांवर रामानुजमताचा परिणाम झाला होता. त्यांचें तत्त्वज्ञान पांचरात्र आणि वाल्लभ यांच्याशीं सदृश आहे. काश्मीरी शैव संप्रदायांतील जगत्प्रक्रिया त्यांनीं घेतली आहे, वगैरे अनेक प्रश्न पं० पांडुरंग शर्मा यांनीं उपस्थित केले आहेत. परस्परविरोधी विधानेंही त्यांच्या लेखांत आढळतात. ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाविषयीं असे मतभेद उत्पन्न झाल्यामुळें उपस्थित झालेल्या सर्व महत्त्वाच्या प्रश्नांचें व मतभेदांचें परीक्षण आणि ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचा तुलनात्मक अभ्यास करण्याचें या प्रबंधांत योजिलें आहे.

विवेचनाचा क्रम सामान्यतः पुढीलप्रमाणे आहे. प्रथमतः ज्ञानेश्वरीची सर्वांत जुनी अशी जी राजवाडे प्रत आहे तिच्यासंबंधीं विचार करून नंतर 'भाष्यकारांतें (वाट) पुसतु' यांतील भाष्यकार कोण हें ठरविण्याकरितां, शंकर व रामानुज यांचीं गीतेवरील भाष्यें आणि ज्ञानेश्वरी यांची सविस्तर तुलना केली जाईल. नंतर ज्ञानेश्वरींतील अध्यात्म व मोक्षसाधनविचार पाहिल्यावर पहिला ज्ञानेश्वरी खंड समाप्त होईल.

दुसऱ्या खंडांत अमृतानुभवांतील तत्त्वज्ञान पाहून त्याच्यावर रामानुजांचा कितपत परिणाम झाला आहे याचें परीक्षण केलें जाईल. पुढें योगवासिष्ठ, काश्मीरी शैव संप्रदाय आणि पांचरात्रसिद्धान्त यांपैकीं ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानावर कोणाचा व कसा परिणाम झाला आहे तें पाहून आणि ज्ञानेशांच्या चांगदेवपासष्टींतील आणि अभंगांतील तत्त्वज्ञानाचा विचार करून, नंतर त्यांच्या नांवावर असलेले सर्वच ग्रंथ त्यांचेच आहेत काय याची चर्चा केल्यावर, नाथपंथ आणि इतर आचार्य यांच्या तत्त्वज्ञानाशीं ज्ञानेशांच्या तत्त्वज्ञानाचें साम्यवैषम्य पाहून, उपसंहारांत एकंदर विवेचनाचा निष्कर्ष सांगावा अशी योजना आहे.

---

२१ प्रो. श्री. ना. बनहट्टी—"भावार्थदीपिका व यथार्थदीपिका", ज्ञानेश्वरदर्शन, अध्यात्मखंड, पान ३६२–६४.

प्रकरण दुसरें

ज्ञानेश्वरीची राजवाडे प्रत

ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासाकरितां राजवाडे यांनी संपादिलेली व मुकुंदराजी म्हणून संबोधिलेली प्रत प्रामुख्यानें घेतली आहे. कारण उपलब्ध प्रतीत भाषेच्या दृष्टीनें सर्वांत जुनी, एकनाथपूर्वकालीन व सर्वांत कमी क्षेपक ओव्या असलेली तीच एक प्रत आहे. राजवाड्यांनी मुकुंदराजांशीं लाविलेला तिचा संबंध असिद्ध असल्यामुळें तिला राजवाडे प्रत म्हणणेंच अधिक सयुक्तिक होईल. "मुकुंदराजांची हयात शक ११९८ पासून १२९८ पर्यंत होती ....ही प्रत मुकुंदराजांची आहे व ती शक १२१२ पासून शक १२४० पर्यंतच्या काळांत केव्हांतरी लिहिलेली आहे"[1] असें राजवाडे म्हणतात. पण मुकुंदराजांच्या या काळाविषयीं मतभेद आहे. मुकुंदराज ज्ञानेश्वरानंतर होऊन गेले हा पक्ष आतां कोणी मानीत नाहीं. कारण त्यांची गुरुपरंपरा, समाधिस्थान वगैरे गोष्टी आतां निश्चित झाल्यामुळें, त्यांचा कालही ज्ञानेश्वरांपूर्वीचा आतां ठरला आहे. त्यांच्या विवेकसिंधूच्या कांहीं पोथ्यांत "शके अकरा दाहोत्तरू । साधारण संवत्सरू" असा काळ दिला आहे. "साधारण संवत्सर शके ११११ ला येतो तथापि शके १११२ च्या सुमारास म्हणजे ज्ञानेश्वरांपूर्वीं बरोबर १०० वर्षें विवेकसिंधु ग्रंथ रचला गेला असें मानण्यास व मुकुंदराजांकडे मराठीतील आदिकवि हा मान चालू ठेवण्यास कांहीं प्रत्यवाय नसावा. 'मज श्वासनिमेषाचा श्रम। तेथ कासया या ग्रंथाचा उद्यम' या ओवीवरून ग्रंथरचनाकाळीं कवि चांगले ६० वर्षांच्या आंतबाहेर असावेत. हें खरें धरल्यास मुकुंदराजांचा जन्म शके १०५० च्या सुमारास झाला असावा व त्यांचें आयुर्मान शके १०५० ते ११२० पर्यंत धरण्यास हरकत नसावी"[2] असें श्री. पांगारकरांनीं ठरविलें आहे. राजवाड्यांची प्रत "नाथकाली किंवा फार तर नाथांच्या पूर्वी ५–२५ वर्षें नकललेली असावी"[3] असेंही मत त्यांनीं व्यक्त केलें आहे ते कोणास पटलें नाहीं, तरी ती मुकुंदराजाच्या हयातींत लिहिली गेली नाहीं हें मुकुंदराजांच्या काळावरून

१ राजवाडे–"ज्ञानेश्वरी प्रस्तावना", पान ६८–६९.

२ पांगारकर–"मराठी वाङ्मयाचा इतिहास", खंड पहिला, पान ३९१–९२.

३ पांगारकर–"मराठी वाङ्मयाचा इतिहास", खंड १, पान ३८२.

कोणाच्याही लक्षांत येईल. पोथीच्या शेवटीं "सद्गुरुमुकुंदेन दत्ता" असा उल्लेख आहे. पण हा मुकुंद व मुकुंदराज एकच हें ठरविण्यास कांहींही आधार नसल्यामुळें राजवाड्यांचें हें अनुमान लटकें पडलें आहे.

राजवाडे प्रतीच्या प्राचीनत्वाविषयीं अनेकांनीं शंका प्रदर्शित केली आहे. १९३०–३१ सालीं रा. त्रिलोकेकर यांनीं "प्रभुप्रभात" मासिकांत एक मार्मिक लेख लिहून राजवाड्यांची ज्ञानेश्वरीची प्रस्तावना आणि पुढें छापलेली ज्ञानेश्वरी व एक पानाचा फोटो यांतील विसंगति नजरेस आणिली होती. प्रस्तावनेंत पान ६६ वर ज्ञानेश्वरीच्या शेवटच्या आठ ओव्या उद्धृत केल्या आहेत त्या १७८४ ते १७९१ अशा आहेत. याच्या उलट पुढें छापलेल्या ज्ञानेश्वरींत याच ओव्या १७८१ ते १७८८ अशा छापल्या आहेत. म्हणजे या अध्यायांतील तीन ओव्या गळल्या असाव्या. प्रस्तावनेंत १३ व्या अध्यायाच्या ११६३ ओव्या असल्याचें लिहिलें आहे तर पुढील पोथींत त्या ११६४ दिल्याचें आढळतें. म्हणजे एक ओवी वाढली. १४ व्याच्या प्रस्तावनेंत ३७१ तर पोथींत ४११ ओव्या आहेत, म्हणजे ४० ओव्या वाढल्या. १५ व्याच्या प्रस्तावनेंत ५९६ तर पोथींत ५६५ ओव्या आहेत म्हणजे ३१ ओव्या कमी झाल्या. तसेंच पुढील १६ व्या व १७ व्या अध्यायांत प्रस्तावनेंत दर्शविल्यापेक्षां क्रमानें दोन व एक ओव्या कमी आहेत. अशा रीतीनें एकंदर ४१ ओव्या वाढल्या व ३७ ओव्या गळल्या व एकंदर ओवीसंख्या ८८९२ पेक्षां ४ ओव्यांनीं वाढली आहे. पोथीचें प्रस्तावनेंत केलेलें वर्णन आणि फोटो यांतही अनेक प्रकारची विसंगति आहे. प्रस्तावनेंत, दर पृष्ठास बारापासून चौदापर्यंत ओळी आहेत व प्रत्येक पानाचे चारी कोपरे मुद्दाम वाटोळे केले आहेत असें म्हटलें आहे तर फोटोंतल्या पानांत १५ ओळी आहेत व तें पान चौकोनी आहे. तसेंच फोटोंतील पहिल्या ओवीपुढें ९७ वा आंकडा आहे तर प्रतींत ६९० पानावर तिच्यापुढें ९६ वा आंकडा छापला आहे. "गर्भी" शब्द फोटोंत दीर्घान्त असतां पुढें ऱ्हस्वान्त छापला आहे. शब्दयोगी अव्ययें मुळांत सलग लिहिलीं असतां पुढें अलग छापलीं आहेत. फोटोंतील "ग्ह" हें अक्षर 'ह्म' असें छापलें आहे.[४] रा. त्रिलोकेकर यांनीं दर्शविलेली ही विसंगति कोणालाही मान्य केली पाहिजे. या विसंगतीवरून एवढेंच ठरेल कीं, ज्ञानेश्वरीची जी पोथी छापली त्या पोथीच्या पानाचा हा फोटो नव्हे. मूळ

४ रा. गंगेशराव सदाशिव त्रिलोकेकर–"एकनाथ विरुद्ध राजवाडे", प्रभुप्रभात, १९३०–३१.

पोथी नष्ट झाली व दुसऱ्या कोणत्या तरी जुन्या पोथीच्या पानाचा फोटो छापला गेला. या अनुमानाला विरोधी अशी एकच गोष्ट आहे ती, ही कीं फोटोतल्या पानातील भाषाही जुनी एकनाथपूर्वकालीन आहे. पण राजवाड्याच्या पोथीच्या प्रत्येक पानाचे कोपरे मुद्दाम वाटोळे केले होते व फोटोतील पान तर चौकोनी आहे त्यामुळे दुसऱ्याच पोथीच्या पानाचा फोटो काढला असावा असें अनुमान काढल्याशिवाय गत्यंतर नाही. * या विसंगतीवरून, व पोथीत आलेलें "कीं" हे उभयान्वयी अव्यय फारसी आहे अशी कल्पना करून शिवाजी-रामदासाच्यानंतरची ही प्रत आहे हें त्रिलोकेकरांनीं केलेलें विधान मात्र कोणालाही मान्य होण्यासारखे नाही. "फारसी उभयान्वयी अव्ययें ज्या ज्ञानेश्वर-कालीन म्हणविणाऱ्या लेखांत येतील तो लेख अर्वाचीन म्हणजे मुसल्मानी रियासतींतील समजावा," असे विधान राजवाडे यांनी केलें आहे. पण तें इंग्रजींतील That या उभयान्वयी अव्ययासारखे फारसींतील जें "कीं" हें अव्यय आहे त्या संबधानें केलें आहे.[5] "तो म्हणाला कीं, मी येणार नाहीं" यातील "की" हे उभयान्वयी अव्यय राजवाड्याचे लक्ष्य आहे व हें अव्यय रामदास-शिवाजीनंतर मराठींत रूढ झालें. तत्पूर्वी त्याबद्दल "जे", "जें" हे अव्यय योजीत असें त्यांनी म्हटलें आहे. "राजवाड्यांनीं 'कीं' या उभयान्वयी अव्ययाबद्दल लिहिले आहे. रा. त्रिलोकेकरांनी दिलेली "कीं" चीं उदाहरणें उभयान्वयी अव्ययाचीं नाहींत" असा अभिप्राय मीं रा. त्रिलोकेकराच्या लेखमालेंतील या मुद्द्यासंबंधीं दिला होता. रा. त्रिलोकेकराचीं "कीं"चीं उदाहरणें पादपूरक "कीं"चीं आहेत असा माझ्या म्हणण्याचा आशय होता. त्यानंतर त्रिलोकेकरांनीं सविस्तर उत्तर देऊन "कीं" हें अव्यय सर्व व्याकरणकारांनीं उभयान्वयी अव्ययाच्याच कोटींत गणलें आहे असें दाखविलें पण त्याबरोबर "कीं" या अव्ययाचा उपयोग जुन्या मराठींत केवळ पादपूरणार्थ-

---

५ राजवाडे–"ज्ञानेश्वरी प्रस्तावना", पान १०५

* प्रस्तुत प्रकरण लेखरूपानं "साहित्य पत्रिका" त प्रसिद्ध झाल्यानंतर, धुळे येथील "संशोधक," त्रैमासिकात या विसंगतीबद्दल खुलासा प्रसिद्ध झाला होता पोथीच्या पानाचा ब्लॉक करण्याकरिता ज्यानं फोटो घेतला त्यानं त कातरून सोयीकरिता चौकोनी केलं. त्यामुळं मूळचे वाटोळे कोपरे फोटोंत आले नाहींत हा खुलासा समाधानकारक असल्यामुळं, तो कळण्यापूर्वी दुसऱ्याच प्रतीचा फोटो असल्याविषयी केलेलं अनुमान बरोबर नाहीं हे उघडच आहे.

सुद्धां करीत असत हेंही त्यांनींच सोदाहरण[६] दाखविलें. खरी गोष्ट अशी आहे कीं, राजवाडे ज्या "कीं" अव्ययाला फारसी मानतात त्याला तसें मानण्याची सर्वांची तयारी नाहीं, हें त्रिलोकेकरांनीं उद्धृत केलेल्या व्याकरणकारांच्या मतांवरून दिसून येईल. "मराठी भाषेचें नवीन व्याकरण" या पुस्तकाचे कर्ते श्री. कृष्णशास्त्री गोडबोले यांनीं "तो म्हणाला कीं मी उद्यां येईन" यांतील "कीं" संस्कृतमधील "किम्" पासून व्युत्पादिला आहे. बीम्सनेंही "कीं" हें संस्कृतमधील "किंवा" पासून[७] व्युत्पादिल्याचें त्रिलोकेकरांनींच दाखविलें आहे. राजवाडे म्हणतात त्याप्रमाणें "कीं" हें स्वरूपबोधक उभयान्वयी अव्यय फारसींतून आलें असे मानिलें तरी त्रिलोकेकरांनी दिलेलीं उदाहरणें या स्वरूपबोधक अव्ययाचीं होऊं शकत नाहींत. तीं पादपूरक किंवा विकल्पदर्शक आणि कांहीं ठिकाणीं तर दोन वाक्यें किंवा शब्द जोडणारीं ठरतील. "हो काज सार विजयाचें ॥ किं तें भांडार महातेजाचें ॥ (ज्ञा० १–१३८) किं पाखांचा मेरु जैसा। रहवरु मिरवत तैसा" (१–१३९) या ठिकाणीं कीं हें विकल्पदर्शक आहे, स्वरूपबोधक नाहीं हें स्पष्ट आहे. "किं दुःखमिदम्, किं सातमिदम्, किं उत्कण्ठेयम्, किं व्याधिरियम्, किं व्यसनमिदम्"[८] या ठिकाणीं "किम्" चा जसा विकल्पदर्शक उपयोग केला आहे त्याच तऱ्हेचा वरील ओंवींतील "कीं" चा उपयोग आहे. "विचारीं तं अर्जुनु। किं कारुण्यें कीजतासि दीनु। सांव पां अंधकारें भानु। ग्रसिला आथी॥" ज्ञा० २–१३॥ या ठिकाणीं कीं हें that या अर्थाचें स्वरूपबोधक अव्यय आहे हें दाखविण्याकरितां "अर्जुना! विचारीं (विचार कर) किं तं, कारुण्यें दीनु कीजतासि, सांव पां (कीं) अंधकारें भानु ग्रसिला आथी?" असा अन्वय त्रिलोकेकरांनीं केला आहे. पण तो संदर्भाला जुळत नाहीं. अंधार आणि भानु या जशा दोन कोट्या दृष्टान्तांत आहेत त्याचप्रमाणें दार्ष्टान्तिकांतही पाहिजेत हें लक्षांत घेतलें म्हणजे "विचारी" असा निरनुनासिक पाठच अधिक योग्य ठरतो व "अर्जुना, तं विचारी आहेस आणि कारुण्यानें दीन केला जातोस! अंधकारानें भानू कधीं ग्रासिला जातो काय?" असा अर्थ निष्पन्न होतो व कीं हें स्वरूपबोधक उभयान्वयी अव्यय करण्याकरितां अर्थसौंदर्याची हानि करावी

६ त्रिलोकेकर–"एकनाथ विरुद्ध राजवाडे", प्रभुप्रभात, मार्च १९३२.

७ बीम्स–Comparative Grammar, Vol. III. P. 217.

८ बाणभट्ट–कादंबरी, निर्णयसागर प्रत, पान २७७.

लागत नाही. या ओवीवरील २–११ आणि १२ या ओव्या पाहिल्या तरी तेथेंही असाच प्रकार आहे. "हें पाहतां तुझेनि पाडें। दीसे त्रैलोक्यही थोकडें। ऐसें पौरुष चोखडें। पार्था तुझें ॥ २–११ ॥ तो तूं कीं आजि येथें। सांडूनियां वीरवृत्तितें। अधोमुख रुदनातें। करीतु आहासि ॥ १२ ॥" त्रैलोक्यही थिटें पडेल असें तुझें पौरुष (पराक्रम) आहे आणि तो तूं वीर-वृत्ति सांडून रडत आहेस, असा ११ व १२ ओवीचा मिळून अर्थ आहे. १२ व्या ओवीचा संबंध ११ वीकडे आहे. "तो तूं किं (जो) आजि वीरवृत्तीतें सांडूनियां येथें अधोमुख रुदनातें करीतु आहासि" हा त्रिलोकेकरांनीं दिलेला अर्थ बरोबर नाहीं. कारण त्यानें अर्थ अपुरा राहतो. तात्पर्य, की हें फारसी स्वरूपबोधक उभयान्वयी अव्यय राजवाडे-ज्ञानेश्वरीत नाहीं व त्यामुळें ती रामदास-शिवाजीच्या काळानंतरची त्रिलोकेकर म्हणतात त्याप्रमाणें ठरत नाहीं. 'कीं' या फारसी स्वरूपबोधक उभयान्वयी अव्ययाबद्दल ज्ञानेश्वर 'जें' हेंच जुनें अव्यय वापरतात. उदा०—तरी मागां त्रयोदशिं। अध्याइं गोठि ऐसी। जें श्रीकृष्णु अर्जुनासी संवादले ॥ १४–३२ ॥ जें क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोगें। होइजे येणें जगें। आत्मा गुणसंगें। संसारिया ॥ १४–३३ ॥

ज्ञानेश्वरीच्या राजवाडे प्रतींतील भाषा एकनाथ-पूर्वकालीन व ज्ञानेश्वर-कालीन आहे हें रा. मोडक व रा. नेने यांनी उदाहरणें देऊन सिद्ध केलें आहे.

"(१) जेणें कृतकार्या होइजे, तिहिं मृत्युलोकीं मनुष्यां होइजे, वगैरे उदाहरणांवरून, एकनाथपूर्वकालीं भावे क्रियापदाचें पूरक सानुस्वार आकारान्त होत असे. वच्छहरण या एकनाथपूर्वकालीन महानुभावीय ग्रंथांत 'निरसां होऔनि श्रीकृष्णीं भजिजे' यांतील 'निरसां' हें पूरक असेंच आहे. एकनाथ-कालीं तें अकारान्त झालें.

(२) मियां हें संस्कृत 'मया'शीं जवळ असलेलें रूप राजवाडे प्रतींत आहे. 'म्यां' हें एकनाथकालीन रूप आहे.

(३) मनू आपण अनुष्ठिली हें तृतीयेचें रूप.

(४) बोलिलां हें आं प्रत्ययान्त प्रथमपुरुषी कर्तरी रूप.

(५) तुआंनिण हें संस्कृतानुसारी रूप."

(६) "कलभा, एकएकातें, घरणी, अवस्वरी वगैरे शब्दरूपें राजवाडे ज्ञानेश्वरीचें एकनाथपूर्वकालीनत्व सुचवितात," असें रा. मोडक यांनीं लिहिलें

आहे.[९] "ज्ञानेश्वरीची भाषा म्हणजे काव्यासाठीं मुद्दाम 'मशक्कु, गजु, उपावो, आग्रहो, पैं' असले शब्द कृत्रिम तऱ्हेनें योजून केलेली नसून, सामान्य जनतेच्या प्रत्यक्ष व्यवहाराची तशीच भाषा होती हें महानुभावीय वाङ्मयांतील उपलब्ध झालेल्या गद्यग्रंथांवरून स्पष्ट सिद्ध होत आहे. एवढेंच नव्हे तर वाक्प्रचार, संप्रदाय, वाक्यरचना, शुद्धलेखनाचे नियम या दृष्टीनें महानुभावीय वाङ्मय राजवाडे यांच्या ज्ञानेश्वरीतील भाषेला पुष्टी व पुरवणी देत आहे."[१०]

राजवाडे ज्ञानेश्वरी अशा रीतीनें भाषेच्या दृष्टीनें प्राचीन असली तरी पाठांच्या दृष्टीनें मात्र शुद्ध आहे असें नाहीं. मूळ पोथी विद्यमान नसल्यामुळें, मूळचे अपपाठ किती व छपाईचे किती हें सांगतां येत नाहीं. तथापि ज्ञानेश्वरीचा पूर्वार्ध जितक्या काळजीपूर्वक छापला आहे तितका उत्तरार्ध नाहीं. त्यामुळे त्यांत बरेच चुकीचे पाठ दिसतात. त्यांपैकीं कांहीं येथें नमूद करून ठेवितों.

ओवी	राजवाडे	साखरे	माडगांवकर	कुंटे व आठल्ये
अध्याय १० वा				
(१) २५५	ओवीपुढील वाक् व स्मृतीचे अर्थ देणाऱ्या दोन ओव्या गळल्या आहेत.	या चारही प्रतींत या दोन ओव्या दिल्या आहेत.		
(२) २६२	मी कार्य उद्देशां	विजयो मी कार्योद्देशां	...	... *
(३) २८४	तैसि मज येकाची	तेवि एकाकियाची	...	मज एकाची
(४) ३०२	तुवां आरंभलें	तुवां भरलें	...	...
अध्याय ११ वा				
(५) १०४	पुत्र पाहतां	पुत्र आळवितां	...	पुत्रा आळविता
(६) १०७	तूतें आराधितां नाइकें	तूतें आराधी ना आयके	...	...

९ गो. कृ. मोडक–"राजवाडे ज्ञानेश्वरीचें पुरातत्व", भा.इ.सं.मं. त्रैमासिक, वर्ष १५ अंक १.
१० द. ना. नेने–"ज्ञानेश्वरदर्शन", साहित्यखंड, पान ४८ (ज्ञानेश्वरकालीन मराठी व ज्ञानेश्वरीचें व्याकरण).

* जेथें ... असें चिन्ह दिलें आहे तेथील पाठ साखरे-प्रतीप्रमाणें आहे असें समजावें.

ओवी	राजवाडे	साखरे	माडगावकर	कुंटे व आठल्ये
(७) १३७	तैसें प्रकृतीं	तैसें आकृतीही	...	...
(८) ४११	स्याडें	घनडें	...	...
(९) ४१४	जन्मलेयानि मोहर	जन्मल्या आन मोहर	...	...
(१०) ४६४	वीराचेनि यापें	निराटाचेनि महाभेडे	...	...
(११) ४७७	पूर्ण मनोरथा	अपूर्ण मनोरथा	...	...
(१२) ५९०	इंद्रनील	इद्रनीला	...	...
(१३) ६१०	तिहिं स्वर्ग	तर्गी ऐश्वर्य	...	...
(१४) ६१०	अपदातरें	अपारातरें	...	...
(१५) ६५३	वीरविलासें	वीरविलासें अर्जुनें	वीर्यविलासें	...
(१६) ६६१	जाणेयाचा	जिणयाचा	...	...
(१७) ६७६	धाराचाचूनि	धराचाचूनि	...	...
(१८) ६८९	जें आहे। तें	जें जाये। तें	...	...
अध्याय १२ वा				
(१९) २९	सत्कर्म	सत्कर्म	पर्म	कर्म
(२०) ४९	धैर्याचें	अधैर्याचें	. .	...
(२१) २०७	विचारें	विचरे	...	...
(२२) २३३ व २३४	या ओव्या २३९ व २४० ओव्यानंतर दिल्या पाहिजेत. आगाशे यांच्या लक्षात हा दोष आलेला नाहीं.	या चारही प्रतींत त्या योग्य जागीं दिल्या आहेत.		
अध्याय १५ वा				
(२३) २७९	आघारें	आघारें	...	...
अध्याय १६ वा				
(२४) ७	चोखेल	चोरुपेळ	चोरळी पिटे	चोरळी
(२५) ९	उवारीं	उखरीं	...	...
(२६) ३१	लाघलेति	लाघलों	लाघला	...
(२७) ५४	नीती	नीत्नी	...	...
(२८) ५६	ज्ञान	ज्ञाना	ज्ञानीं	ज्ञानीं

ओवी	राजवाडे	साखरे	माडगांवकर	कुंटे व आठल्ये
(२९)	८३ संयमाग्नीचा	जें योगज्ञानींच	योग ज्ञानींच	योग ज्ञानींच
(३०)	८६ मानौनि	मनौनि	...	...
(३१)	१०५ ज्ञानें सर्वस्व जाणे	दानें सर्वस्व देणें	...	...
(३२अ)	१०७ सर्व धर्मांचिया	स्वरूपाचेया	...	...
(३२आ)	,, प्राणें हीं या शरीरा	प्राणेन्द्रियशरीरा	प्राणेन्द्रियां शरीरा	...
(३३)	११२ दृष्टिचां	भूर्वी	...	...
(३४)	१२३ अविचार	अविकार	...	...
(३५)	१२५ चीरी आलेयां	शिरीं द्यालेया	...	...
(३६)	१९६ ही ओवी १९२ च्या-पुढें पाहिजे	आहे	योग्या फरकानें योग्य स्थळीं दिली आहे.	
(३७)	२०९ शुप्ति	शुक्ति	...	...
(३८)	२१० गणराशी	गुणराशी	...	...
(३९)	२१० शांतिरूप	संपत्तिरूप	...	...
(४०)	२१९ गारा	डांगोरा	...	...
(४१)	२३७ सगळें	जेणें उजळे	...	...
(४२)	२६५ काय रात्रि चांदिणें	रात्रिचा दिवे	...	...
(४३)	२९७ शून्य	पुण्य	...	...
(४४)	३५७ दुसरा चरण तिसरा व तिसरा दुसरा पाहिजे	आहे	...	...
(४५)	३७३ जैत	यजिती	...	...
(४६)	३७९ विसरा	विचारा	विसरा सोबते	...
(४७)	३८२ वेली	वेदी	...	...
(४८)	४२३ मलेया	मलतेया	मलतया	भलतया
(४९)	४६२ हें बोधेंचे आले पैसें	हें ओघेंचि आलें आपैसें	बोधेंचि आलें आपैसें	... ...
(५०)	४६५ लोकसंग्रहाची	लोकसंग्रहाही	...	...

अध्याय १७ वा

ओवी	राजवाडे	साखरे	माडगांवकर	कुंटे व आठल्ये
(५१)	५५ प्राजियां चांपडे	प्राणियाचां पडे	...	...

ओवी	राजवाडे	साखरे	माडगावकर	कुंटे व आठल्ये
(५२)	१४ साचचि खडित	साचचि पारखाचीं	...	...
(५३)	१२२ देणें	तपदान	...	...
(५४)	२०३ आगपुढी	अगेंढी	...	...
(५५)	२२७ आशास	अवकाशु	...	...
(५६)	२३२ लोभलेपणे	लाभलेपणें	ते स्वभाव लाभलेपणे	तें स्वलाभ लाभलें लाभलेपणें
(५७)	२६० ही ओवी २६१ वी व २६१ वी २६० पाहिजे.	तशी आहे	..	...
(५८)	२७४ चिंता	चित्ता	.	...
(५९)	२७८ देंदी	नेदी	...	...
(६०)	३०६ वी ओवी ३०७ व ३०७ वी ३०६ वी पाहिजे	आहे	...	...
(६१)	३२३ निशुद्धीगा	तें वेगळे गा	तें वेगळे आहे.	तें वेगळें आहे
(६२)	३३६ जीवें	जीविकें	...	...
(६३)	३४० उपनिषदातें	उपनिषदाचें	उपनिषदातें	उपनिषद तें
(६४)	३४२ घेऔं	लेऔं	...	...
(६५)	३४२ थाण	थापा	...	...
(६६)	३४४ नेणती	नेणता	...	...
(६७)	३५८ निधानी	विधानी	...	...
(६८)	३९० वेगलेया	व्यगलिया	व्यगलेया	...
(६९)	४१८ आक्षेपावें	अपेक्षावें	आक्षेपावा	...
अध्याय १८ वा				
(७०)	२४ सुखि नामा	सुखिना मा	सुखी ना मा	सुखीना मा
(७१)	६१ मूलु	मलु	कर्मनिष्ठ मुलु	मळ
(७२)	६३ सात्त्वीक	वीण	...	...
(७३)	९२ वर्म	कर्म	...	...
(७४)	१८४ सेवटु	ऐल सेवटु	...	...
(७५)	२२५ करिता जाइजें	करिता न जाइजें	करिता जाइजे	न जाइजे

ओवी	राजवाडे	साखरे	माडगांवकर	कुंटे व आठल्ये
(७६)	२३३ तूटले	सूटले	सुखे लाभे जिती	सुटले जिती
(७७)	२३९ आगि	आंगि	...	...
(७८)	४१२ तेयाचें पण	तें अलिप्तपणें	...	लिप्तपणें
(७९)	४४१ चंद्रिका	चांद्रिका	...	...
(८०)	४५५ आगीं	आंगीं	...	...
(८१)	६९८ भयजन्म	जन्मभय	...	...
(८२)	७११ कें देखे । बंधातें जो	कां देखे । बंधाते जे	...	जो
(८३)	९४८ सुधासत्वाचिया	शुद्धसत्वाचिया	...	...
(८४)	९६७ समूल ज्ञान संन्यासें	समूलाज्ञानसंन्यासें	मूळाज्ञान संन्यासें	...
(८५)	९७४ प्रेम हे	परम हे	...	...
(८६)	१००० कामचि वाचनि	कर्मेचि करुनि	कर्मे करुनि	...
(८७)	१००७ क्रिया	प्रिया	...	...
(८८)	१००८ नेवों नेति	नेवों नेवों	...	...
(८९)	१२७४ घाडी वेलु	धाडील	...	...
(९०)	१२९१ नव्हे प्रकाशुनि	प्रकाशुनि	...	...
(९१)	१३१५ ज्ञानी	ज्ञान	...	...
(९२)	१३१६ जिया	जया	जये	...
(९३)	१४८६ अनाकृती	अनासक्ती	...	...
(९४)	१५३२ स्वज्ञान जनितें	स्वाज्ञानजनितें	...	...
(९५)	१५४४ सकु	सकुटुंब	...	...
(९६)	१५६४ चर्मचक्षु	नाही चर्मचक्षु	...	...
(९७)	१५८७ व्यग्रता	वागर्या	...	...
(९८)	१५९४ हें बोल्ता कां राओ	राया हें बोलता विस्मित	हें बोलता विस्मित	राया हें बोलतां विस्मित होय
(९९)	१६९१ काइ करुं	नभीच थिरु	...	...
(१००)	१६९६ निमले	न मिळे	...	...
(१०१)	१७१६ नेर्णे	लेणें	...	...
(१०२)	१७१६ मोर्ले	मोकळें	...	...
(१०३)	१७२४ पाकु	पाठु	...	...
(१०४)	१७३३ भोगाचा वासना	भोगाची वासना	...	...

याशिवाय रा. मोडक यानीं ज्ञानेश्वरी ९–२९२ मधील 'आकाश' हा राजवाडे–पाठ बरोबर नसून 'आकारु' हा बकटी–पाठ बरोबर असल्याचें दाखविलें आहे.[११] रा. नेने यानी १४–९० मध्ये 'पार्थो सिचडी' या ऐवजी 'पार्थोसि चडि (चाडि)' पाहिजे आणि १४–२८६ मध्ये 'ज्ञाना बूझ। द्विरेफु कीं' या ऐवजी 'ज्ञानाबुज द्विरेफु कीं' हा पाठ बरोबर असल्याचें सुचविलें आहे.[१२] राजवाडे प्रतीतील पानाचें छायाचित्र मुद्रित स्वरूपात पाहिलें तर त्यात तीन मुद्रणदोप आहेत. याप्रमाणें पाचशें पानात १५०० मुद्रणदोप निघतील हें रा. मोडक[१३] याचें म्हणणे अतिशयोक्त म्हणून सोडून दिलें तरी मुळाची नक्कल करताना झालेल्या चुका व नतर मुद्रणप्रत तयार करताना व मुद्रण होताना झालेल्या चुका यामुळें राजवाडे–ज्ञानेश्वरीत बरेच अपपाठ राहिले आहेत ही गोष्ट कबूल केली पाहिजे. वर जे अपपाठ दिले आहेत त्यापैकीं काहींचा अर्थ राजवाडे–प्रतीप्रमाणें कष्टानें लावितांही येईल व तसा प्रयत्न कै रा. न. आगाशे यानीं आपल्या ज्ञानेश्वरीत केलाही आहे. कारण त्यानी राजवाडे पाठच सर्वत्र वापरले आहेत. पण राजवाडे–प्रत पूर्णपणें निर्दोप आहे असें गृहीत धरून, मारून मुटकून लावलेल्या अर्थांनीं मनाचें समाधान होत नाही.

वर जे अपपाठ दिले आहेत त्याना तसें मानण्याला जो अतर्गत पुरावा आहे त्याचा आता थोडक्यात विचार करूं.

(१) आता स्त्रीगणाचा पैकीं। माझिया विभूति सात एकि।
तेती (तया) आईक कवतिकी। सांगिजति॥ १०–२५४॥

असें स्वत ज्ञानेशानींच म्हणून सात विभूति सागण्याला सुरुवात केली व शेवटा पुन 'एव नारी माझारि। इया सात शक्ति मी अवधारी' असेंही म्हटलें आहे तेव्हा त्यानीं साती विभूतींचें वर्णन केलें आहे व मधील दोन विभूतींचें वर्णन करणाऱ्या ओव्या राजवाडे–प्रतीत गळल्या आहेत हें आपोआपच सिद्ध होतें रा व आगाशे यानीही हें कबूल केलें आहे.

---

११ गो कृ माडक–"राजवाडे ज्ञानश्वरींचें पुराणत्व", भा इ स म त्रैमासिक, वर्ष १५, अक १

१२ ह ना नेने–"राजवाडे–ज्ञानेश्वरींचें पुराणत्व–चर्चा", भा इ स म त्रैमासिक, वर्ष १६ अक १

१३ गो कृ मोडक– " " भा इ स म त्रै व १५ अ १

(१४) 'अपटांतरि' पेक्षां 'अपारातें' हा पाठच स्पष्टार्थक आहे व येथें मुद्रणदोषही संभवतो.

(१५) 'वीर विलासे' असे अर्थात कसे तरी बसवावें लागणारें वाक्य घेण्यापेक्षा 'वीर-विलासें' असें विशेषण घेणें चागलें. हाही मुद्रणदोष असावा.

(१६) 'आतां भरवंसा जाला। जिणेयाचा'; आता जीवनाचा भरवसा वाटू लागला असें म्हणावयाचें असल्यामुळें 'जिणेयाचा' हा पाठ बरोबर आहे.

(१७) पर्जन्याला पृथ्वीवाचून गत्यंतर नाहीं हा अर्थ शेवटचें साध्य दाखवितो व संदर्भाला जुळतो म्हणून 'धरावाचूनि' (पृथ्वीवाचून) हा पाठ बरोबर आहे. याचा 'धारावृष्टि' असा कुल्यांनी दिलेला अर्थ बरोबर नाहीं. साखरे व आठल्ये यांनी बरोबर अर्थ दिले आहेत.

(१८) राजवाडे पाठाप्रमाणें 'त्याचे शरीर जे आहे तें मीं होऊन राहतों' असा अर्थ होतो. 'स माम् एति' या मूळाशीं तो अर्थ विरुद्ध आहे. त्यामुळें त्याचें शरीर पडलें म्हणजे तो मीच होऊन राहतो असा अर्थ ज्याचा होतो तो 'जैं जाये। तैं' हाच पाठ बरोबर आहे.

(१९) सर्व कर्में तुलाच अर्पण करणारे असा अर्थ आहे. 'सवर्म' याचा अर्थ बरोबर जमत नाहीं. हा मुद्रण-दोषही असावा.

(२०) आशा आणि निद्रा याच्या जोडीला 'अधैर्य' बसू शकते व संदर्भाला हाच अर्थ जुळतो. आरंभींचा अ गाळण्याची जुन्या मराठींत क्वचित् प्रवृत्ति दिसते तसा प्रकार होऊन 'धैर्याचें' हा पाठ झाला असावा.

(२१) 'विचेरे' या पाठानें ओवींत क्रियापद येऊन अर्थ पूर्ण होतो.

(२२) श्रीकृष्णाच्या वर्णनपर अशा दोन ओव्या श्रीकृष्णाचें अर्जुनाशी भाषण संपल्यानंतर संजयानें म्हटल्या आहेत. त्या २३९ किंवा ४० नतर आल्या पाहिजेत. साखरे, माडगांवकर, आठल्ये व कुटे यांनी त्या तशाच दिल्या आहेत. रा. आगाशे यांच्या लक्षात राजवाडे प्रतींतील हा दोष आलेला नाहीं.

(२३) 'आधारें' असा पाठ संदर्भाला जुळेल. 'विश्व आभासतसे जेणें। रुपालेनि ॥ २७७ ॥' हाच अर्थ 'चंद्रसूर्यादि योरें—जयाचेनि आधारें। प्रकाशति ॥' या ओवींत सांगावयाचा आहे. परमात्मा जोंपर्यंत प्रकाशमान् झाला नाहीं तोपर्यंत चद्रसूर्याची प्रतिष्ठा! त्याच्यापुढें चंद्रसूर्याग्नि प्रकाशत नाहींत असा अर्थ आहे.

(२४) हा मुद्रणदोष दिसतो.

(२५) मृगजलाच्या रूपकाला 'उखरीं' हा पाठच पाहिजे.

(२६) 'लाधलों' हा पाठ व्याकरणदृष्ट्या बरोबर आहे. वाक्यरचनेला तोच जुळतो.

(२७) हा मुद्रणदोष दिसतो. यमकाच्या दृष्टीनें 'नीकी' हाच पाठ पाहिजे.

(२८) ज्ञानाला प्रतिबंधक काय आहे तें जाणावें असा अर्थ आहे म्हणून 'ज्ञाना काइ वोखटें आहे' हा पाठ बरोबर आहे.

(२९) 'ज्ञानयोगव्यवस्थितिः' याचा अर्थ 'योग ज्ञानीच' या पाठानें येतो. 'संयमाग्नी' या पाठानें फक्त योगच निर्दिष्ट होतो. राजवाडे-पाठही लाविलां येईल. पण तो समाधानकारक वाटत नाहीं.

(३०) 'मनापासून धनापर्यंत सर्व श्रोताच्या उपयोगीं लावावें' असा अर्थ आहे म्हणून 'मानौनि' पेक्षां 'मनौनि' हा पाठ चांगला आहे. 'मानौनि' पाठही लावितां येईल.

(३१) श्लोकांतील 'दान' शब्दाचा अर्थ 'दानें सर्वस्व देणें' या पाठानेंच व्यक्त होतो.

(३२ अ) 'सर्वधर्मांचिया' याचा नीट अर्थ होत नाहीं. 'स्वधर्मांचिया' किंवा 'स्वरूपाचेया' असा पाठ बरोबर होईल. सर्वधर्मांचा प्रसार करावयास सांगण्याचा हेतु नाहीं.

(३२ आ) मूळचा पाठ लावतां येईल पण मुद्रण-दोष दिसतो. दुसरा पाठ अधिक चांगला आहे. शरीरांतून प्राणांची आटणी करणें या अर्थापेक्षां प्राणइंद्रियें-शरीर झिजविणें हा अर्थ अधिक सुसंगत आहे.

(३३) 'भूतीं' हा पाठ अधिक समर्पक आहे. 'दृष्टीचां चैतन्य' या पाठांत एक सप्तम्यन्त पद कमी पडतें. पहिल्या चरणांत 'बाळाचा'पुढें 'चित्ति' असें पद आहे.

(३४) हा मुद्रण-दोष दिसतो. सत्य बोलण्याचें स्पष्टीकरण चाललें आहे. मागील श्लोकाचा संदर्भ पाहिला तर 'अविकार' हा पाठ बरोबर दिसतो. विकाररहितत्व हा सत्याचा एक गुण आहे. विचाररहितत्व हा दोष होईल. व इतर मार्गानें पाठ लावण्याचा प्रयत्न केला तर तो संदर्भाला जुळणार नाहीं.

(३५) 'शिरीं हालेयां'; सर्पाच्या कातीच्या शिरावर लाथ मारली तरी ती फडा उभारीत नाहीं ह्या अर्थाला हा पाठ बरोबर जुळतो.

(३६) ही ओवी १९३ च्या पुढें पाहिजे, कारण तींत धृतीचें लक्षण सांगितलें आहे. १९४ ओवीपासून "शौच" या गुणाचें वर्णन सुरू आहे. तत्पूर्वी १८९ व्या ओवीपासून धृतीचें लक्षण सांगितलें आहे. त्यांतील ही शेवटची ओवी आहे.

(३७) मुक्ताफळाच्या रूपकाला शुक्ति हा पाठच पाहिजे.

(३८) (३९) दैवी संपत्तीच्या गुणाचें वर्णन आतापर्यंत केल्यामुळें 'गुणराशी । संपत्तिरूप' हाच पाठ पाहिजे.

(४०) वाटपणाचा 'गारा' हा पाट नीट लागत नाहीं. हा मुद्रण दोष दिसतो. 'टागोरा' पाहिजे.

(४१) "विश्वाचें आयुष्य उजळे" हा पाठ घेतल्यानें क्रियापद मिळून वाक्य पूर्ण होतें.

(४२) हा मुद्रण-दोष असावा. मूळपाठापेक्षा 'रात्रिचा दिने धाकु धरिजे' हा पाठ अधिक स्पष्ट व काव्यपूर्ण आहे.

(४३) आसुरी संपत्तीच्या लोकांच्या पापपुण्यविषयक कल्पनांचें वर्णन चाललें आहे. पुढील ओवींत 'पाप' म्हणजे काय तें सांगितलें आहे. त्या संदर्भानें या ओवींत 'शून्य'च्या ऐवजी 'पुण्य' पाठ बरोबर वाटतो.

(४४) दुसऱ्या व तिसऱ्या चरणाची अदलाबदल केली नाहीं तर वाक्यभेद होतो व अर्थ लागत नाहीं.

(४५) ही ओवी पुढील १७ व्या श्लोकावर आहे. 'ते दम्भेन यजते' याचा भावार्थ 'यजति' हा पाठ घातल्यानें चांगला लक्षात येतो.

(४६) हा मूळ पाठही लाविता येईल. माडगांवकरांनीं हाच पाठ स्वीकारला आहे. पण मग 'सन्ने' याचा अर्थ 'सोबती' असा करावा लागेल. त्यापेक्षा 'कृत्याकृत्य विचारा'पासून वेगळे केलें हा अर्थ अधिक चांगला आहे.

(४७) 'कुडे मडप' याच्या संदर्भानें 'वेदी' हाच पाठ बरोबर दिसतो.

(४८) 'भलेया' म्हणजे भल्या लोकांना कामक्रोध वाटाडे दिले आहेत हा अर्थ बरोबर लागत नाहीं. 'वाटेल त्याला' अशा अर्थी 'भल्तेया' किंवा 'भलेतया' हा अर्थ बरोबर आहे.

(४९) तू धर्माचा धाकटा भाऊ आहेस ही ओघानेंच आपोआप घडून आलेली गोष्ट आहे अशा अर्थी 'हें ओघेंचि आलें आपेसें' हाच पाठ योग्य आहे.

(५०) 'योग्यु होसी' याकडे संबंध लावण्याला 'लोकसंग्रहासी' असाच पाठ पाहिजे.

(५१) हा उघड मुद्रण-दोष दिसतो. 'प्राणियाचां पडे। विभागीं जें॥' हा पाठ बरोबर आहे.

(५२) 'खंडित तपें' या पाठापेक्षां 'पाखंडांची तपें' हा पाठ अधिक अर्थपूर्ण व संदर्भानुसारी आहे.

(५३) ज्ञानेश्वर मुळांतील सर्वच शब्दांचें स्पष्टीकरण करीत नाहींत असें सांगून मूळपाठाचें समर्थन करितां येईल. 'तपस्तथा दान' हा अर्थ 'तपदान' या पाठांत येतो.

(५४) साष्टांग नमस्कार करितो या अर्थी 'अंगेष्टी' (अंगयष्टी) हाच पाठ बरोबर येतो.

(५५) हा मुद्रण-दोष दिसतो. 'आकाश' किंवा 'अवकाश' हाच पाठ "पोकळीविण आकाश। होय जैसें॥" या संदर्भाच्या दृष्टीनें येथें पाहिजे.

(५६) आत्मप्राप्ति झाल्यामुळें अशा अर्थी 'लाभले'पणें' हा पाठ शुद्ध आहे. मूळ पाठही लावितां येईल. पण त्यांत 'लोभीपणाचा' जरा गौण अर्थ येतो.

(५७) २६० आणि ६१ ओव्यांची अदलाबदल केली पाहिजे, कारण २५९ व्या ओवींत दृष्टान्त आहे व २६१ व्या ओवींत दार्ष्टान्तिक आहे. तेव्हां त्या ओव्या आधीं घेऊन मग तामस तपाच्या वर्णनाचा उपसंहार करणारी २६० वी ओवी असली पाहिजे.

(५८) सत्पात्रीं दानाचें वर्णन प्रस्तुत असल्यामुळें 'वित्ता' चें निवर्तन हाच पाठ पाहिजे.

(५९) गाजावाजा न करितां व प्रत्युपकाराची अपेक्षा न करितां दान करावें असा अर्थ प्रस्तुत असल्यामुळें 'सादु घातलेया आकाशा। नेंदी प्रतिशब्दु जैसा' हा पाठ बरोबर आहे.

(६०) ३०६–७ ओव्यांत अदलाबदल पाहिजे. ३०७ ओवींत तीन्ही प्रकारचीं दानें सांगितलीं असा उपसंहार केला आहे. म्हणून ती ३०६ वी पाहिजे. ३०६ वींत वेगळें विषय सुरू होत असल्यामुळें ती ३०७ वी पाहिजे.

(६१) संदर्भ व मागचे दृष्टान्त पाहिले तर, सात्त्विक कर्मांतही मोक्षाला प्रतिबंधक न होणारें कर्म वेगळेंच आहे अशा अर्थाचा 'तें वेगळें गा' हा पाठ बरोबर दिसतो.

(६२) यश ही त्याच्या उपजीविकेची वृत्ति केली या अर्थी 'जीविके' हाच पाठ पाहिजे.

(६३) 'उपनिषदातें' हा राजवाडे पाठच माडगावकर, कुटे व आठल्ये यांनीं घेतला आहे. पण 'तुरंी' हें आज्ञार्थी क्रियापद मानिलें तर 'उपनिषदाचे' हा साखरे पाठ बरा दिसतो.

(६४) मूळ 'घेओं' पाठही लाविता येईल. 'लेंगे' पाठ अधिक स्पष्ट आहे.

(६५) हा मुद्रण-दोष दिसतो. 'बाण' हा पाठ लागत नाहीं, 'बापा' पाहिजे.

(६६) 'नेणती' असा पाठ घेतला तर त्याचा संबंध 'महताच्या कोटी'-कडे जाईल व अर्थ नीट लागणार नाहीं म्हणून त्याचा मान कसा करावा हे समजलें नाहीं तर या अर्थी 'नेणता' असाच पाठ पाहिजे.

(६७) हा मुद्रण-दोष असावा यज्ञनिधि अशा अर्थी 'निधानी' असा पाठ पाहिजे

(६८) मूळपाठ हा 'व्यगलिया' या पाठाचें अपभ्रष्ट रूप दिसतें. व्यगयुक्त कर्माला सत् शब्द लाविला म्हणजे तें पूर्ण होतें या अर्थी 'व्यगळिया' पाठ अधिक स्पष्ट आहे.

(६९) 'आक्षेपानें' याचाच 'अपेक्षानें' असा अर्थ केला तरच मूळ पाठाचें समर्थन होईल.

(७०) मुद्रण-दोष दिसतो. मौनावाचून दुसरे लेणे घालीत नाहीस या अथा 'सूसिना' पाठ ठीक आहे.

(७१) राजवाडे-माडगावकर पाठ एक आहेत. पण 'मूळु' पाठ लागत नाहीं कर्मनिष्टालाही दोष ठेवल्यासारखें होतें या अर्थी 'मळु' पाठ ठीक आहे.

(७२) रज व तम दोन्ही गुण गेल्यावाचून श्रद्धेला ब्रह्मज्ञानाची सर कशी येईल या अर्थी 'गेलेया वीण' पाठ बरा लागतो.

(७३) कोणत्या कर्मांचें फल टाकावें व कोणतें कर्मच स्वरूपत टाकावें असा अर्थ आहे. त्या दृष्टीने 'साडिजे कोण 'कर्म' केवळ' हा पाठ बरोबर आहे.

(७४) वरचे दृष्टान्त पाहिले तर त्यांना 'ऐल सेवटु' हाच पाठ बरोबर जुळतो.

(७५) माडगांवकरांचा व राजवाडे-पाठ एक आहेत. पण पुन: शरीर नको असेल तर त्याला एकच उपाय आहे. तो म्हणजे फलाशेच्या आहारीं न जाणें हा होय. या अर्थी 'न जाइजे हारीं' हाच पाठ बरोबर दिसतो.

(७६) मुद्रण–दोष असावा. विषाचे आगर विकले कीं ते सुटतात या अर्थी 'सूटले' पाठ पाहिजे.

(७७) मूळपाठ घेतला तर त्याचा 'आगींत' असाही अर्थ होऊन विरुद्ध अर्थ निर्माण होईल.

(७८) 'तेयाचें पण' या मूळ पाठाचा अर्थ होत नाहीं म्हणून 'अलिप्तपण' हा पाठ पाहिजे.

(७९) मुद्रणदोष आहे. सोन्याचीच चंडिका, सोन्याचाच भाला व सोन्याचाच महिषासुर असा दृष्टान्त ब्रह्मैक्याला द्यावयाचा आहे. म्हणून 'चंडिका' हा पाठ पाहिजे.

(८०) येथेंही 'आंगीं' असा पाठ पाहिजे. कर्म–प्रवृत्तीकरितां त्याच्या शरीराला आयास पडत नाहींत असा अर्थ आहे. 'आगीं' या मूळपाठाचाच 'आंगीं' असा अर्थ केला तरच अनर्थ होणार नाहीं. 'आगीं' हा अग्नीचाच अपभ्रंश आहे. अंगाचा नाहीं.

(८१) नित्यकर्म आत्मप्राप्तिफल दृष्टीपुढें ठेवून केलें असतां जन्ममरण-परंपरा चुकून मोक्ष मिळतो असा अर्थ आहे म्हणून 'जन्मभय' असा पाठ पाहिजे. 'भयजन्म' या पाठांत शब्दांची उलटापालट झाली आहे. 'भवजन्म' असा पाठ तरी निदान असला पाहिजे, तर अर्थाला कांहीं तरी तो जुळेल.

(८२) सात्त्विक बुद्धीचें वर्णन चाललें आहे व निषिद्ध कर्मामुळें बंध प्राप्त होतो हें जिला समजतें असें तिचें एक लक्षण दिलें आहे. म्हणून निषेधिकां देखे। बंधातें जे' असा पाठ पाहिजे. साखरे–माडगांवकरांनीं हा पाठ घेतला आहे.

(८३) वरील ओवींत 'तमरजां झाडि करुनि' असें म्हटलें आहे. त्या संदर्भाला धरून येथें 'शुद्धसत्वाचिया' असा पाठ पाहिजे.

(८४) वरील ओवींत 'अबोधनाशासवें। नासे क्रियाजात आघवें' असें म्हटलें आहे. त्या संदर्भाला धरून 'समूळज्ञानसंन्यासें।' असा पाठ पाहिजे.

'दस्याचा ठाओ जेथ पुसे' ह्या पुढील चरणाच्या संदर्भालाही हाच पाठ जुळतो

(८५) 'नैष्कर्म्यसिद्धिं परमा अधिगच्छति' या श्लोकार्धाला अनुसरून 'तैसें न होणें निफजे। नैष्कर्म्य सिद्धि म्हणिजे। सर्वाही सिद्धी साहाजें। परम हेचि' असा पाठ पाहिजे 'प्रेम हेंचि' हा पाठ बरोबर नाहीं.

(८६) पुढील संदर्भ व 'तो जेणें क्रमें ब्रह्म। होणें करी का सुगम' ही १००४ ओवी पाहिली म्हणजे 'क्रमेचि करनि' हाच पाठ बरोबर वाटतो. 'कामचि वारनि हा पाठ चूक आहे

(८७) हा मुद्रण-दोष दिसतो. 'साडोनि कुळें दोन्ही। प्रिया अनुसरे कामिनी' असा पाठ पाहिजे

(८८) नेऊन नेऊन अशा अर्थी 'नेणो नेणों' हा पाठ सर्व दृष्टानीं चागला लागतो.

(८९) तुझा नैसर्गिक स्वभाव, तुझा न लटण्याचा निर्धार नाहींसा करील अशा अर्थी 'वाया धाडी वेलु' या ऐवजी 'वाया धाडील' हा पाठ बरोबर आहे.

(९०) सर्वांच्या हृदयात असणारा ईश्वर तीन्ही अवस्थारूपी तीन लोक प्रकाशित करतो असा अर्थ आहे. येथें 'नव्हे प्रकाशूनि' असा पाठ कसा शिरला तें समजत नाही. पुढील संदर्भावरूनही हा पाठ बरोबर नाहीं असें वाटतें. चिद्वृत्तीच्या सहस्रकरानी उदय पावलेला ईश्वर, असें ज्याचे वर्णन मागील ओवात केलें आहे तो 'नव्हे प्रकाशूनि अशेष' म्हणजे काय तें स्पष्ट होत नाही, तेव्हा 'नव्हे' शब्द गाळला पाहिजे.

(९१) 'इति ते ज्ञानमाख्यातम्' याचा भावार्थ 'ज्ञान ऐसिया रूढी। वेदांतिं जयाची प्रसिद्धि।' या पाठानेच चागला व्यक्त होतो.

(९२) 'हें गीता नाव विख्यात' हा मागील, व 'तें हे गा आत्मज्ञान' ह्या पुढील संदर्भ लक्षात घेतला तर 'मी सर्व दृष्टीही दिसे। पाहों जया' हाच पाठ बरोबर वाटतो

(९३) 'अशुश्रूषु' असेल त्याला गीता सागू नये असा अर्थ आहे. शास्त्रश्रवणिं अनासक्ति हा पाठ 'अनाक्ती'पेक्षा चागला व बरोबर आहे. 'अनाति' पाठही चालेल.

(९४) 'स्वाज्ञानजनितें । मागिलें मोहें व्हें।' हाच पाठ बरोबर आहे. कारण मोह हा स्वरूपाच्या अज्ञानामुळेंच उत्पन्न होतो.

(९५) 'सकुटुंब' या पाठानें अर्थ पूर्ण होतो. 'सकु'पुढील अक्षरें मुद्रणांत गळालीं असावीं. 'सकु' शब्दाचा 'सत्ता' हा पुढें दिलेला अर्थ येथें जुळत नाहीं.

(९६) धृतराष्ट्राला 'नाहीं चर्मचक्षु' हाच पाठ बरोबर आहे.

(९७) श्वासोच्छ्वासामुळें बोलणें बंद झालें हा अर्थ 'वागर्था पडे मिठी' या पाठानेंच व्यक्त होतो.

(९८) 'हें बोलतां विस्मित होए' हा माडगांवकरांचा पाठ चांगला दिसतो. मूळपाठही लावितां येईल पण 'राओ'च्या ऐवजीं 'राया' असा द्वितीयान्त पाठ घेतला पाहिजे.

(९९) संदर्भ व इतर दृष्टान्त पाहिले तर 'नभीच थिरु' हा पाठ शुद्ध दिसतो.

(१००) 'न मिळे' पाठ 'युगति न मिळे' या वाक्याला जुळतो. 'न मिळे' याचेंच 'निमले' झालें असावें.

(१०१) (१०२) हे दोन्ही मुद्रण-दोष असावे. 'लेणे' व 'मोकळें' हे दोन्ही पाठ अर्थाला चांगले जुळतात.

(१०३) गीता पाठ करण्याच्या मिषानें या अर्थी 'पाठु' हा पाठ शुद्ध दिसतो.

(१०४) अव्यत्यय समाधि भोगावी अशी वासना झाल्यामुळें हें ज्ञान मत्स्येन्द्रानें गोरखनाथाला दिलें असा अर्थ आहे. म्हणून 'भोगावी वासना' हा पाठ शुद्ध आहे.

संदर्भाच्या, व्याकरणाच्या आणि अर्थाच्या दृष्टीनें अशुद्ध असलेले कांहीं पाठ वर दाखविले व त्यांचीं थोडक्यांत कारणेंही सांगितलीं. राजवाड्यांच्या वरीलपैकीं कांही किंवा सर्व पाठांचें समर्थनही कोणी करतील पण त्याकरितां राजवाडे प्रत सर्व दृष्टींनीं निर्दोष आहे ही असिद्ध गोष्ट गृहीत धरावी लागेल. सर्व दृष्टींनीं शुद्ध अशी ज्ञानेश्वरीची प्रत अद्यापि व्हावयाची आहे. रा. माडगांवकर यांच्याजवळ एकनाथपूर्वकालीन एक प्रत होती असें म्हणतात. तसेंच रा. कानोले यांसही एक प्रत सांपडली आहे. अशा प्रति जमा करून, कोणत्याही मताचा आग्रह न धरितां शुद्ध प्रत तयार केली पाहिजे. नगर येथें

अध्याय १७

(१४) ६४ कर्माची सुणी कर्माची केरसुणी ... ...

अध्याय १८

(१५) २०१ सलगी सगळी ... ...

(१६) ६०० पाठाचे आंक जैसें वाणें सारी ... ...

(१) विश्वरूप दाखविण्याविषयीं विनंति करतांना अर्जुन श्रीकृष्णाला म्हणतो कीं, तुम्ही उदार झालां म्हणजे पात्रापात्रविचार करीत नाहीं. [११-९८] पूतना, शिशुपाल, अजामिळ, वेश्या इत्यादिकांनासुद्धां कांहीं तरी निमित्त काढून तुम्ही मोक्ष दिला. जी कामधेनु सर्व जनांच्या इच्छा पूर्ण करते तिचे वत्स कधीं भुकेले राहतील काय ? म्हणून मीं विनंति केली असतां देव मला विश्वरूप दाखविणार नाहींत असें मुळींच नाहीं. परंतु विश्वरूप पाहण्याची मला पात्रता आहे हेंहीं, देवा, तुम्ही पहा, असा संदर्भाप्रमाणें अर्थ आहे. इतर अपात्र व्यक्तींच्या दृष्टीनें मी पात्र असल्यामुळें, विश्वरूप दाखविण्यास कांहीच अडचण नाही असें अर्जुनास म्हणावयाचें आहे. म्हणून "पाहीं" हा पाठच संदर्भाला जुळतो.

(२) "तेथ म्हणे हा एके वेळे। असकीं गवसी दोन्ही दळें।" यांतील असकीं शब्दाचा अर्थ न लागल्यामुळें बहुधा "सासिकवचेसी" हा पाठ रूढ झाला असावा. "अग्रेण सहितं–साग्रं. आ+साग्र–असक–अजक" असा हा शब्द व्युत्पादितात. सगळा या अर्थी "असका" हा शब्द कोंकणांत अद्यापि प्रचलित आहे. एकाच वेळीं दोन्ही सैन्यें सगळीं ग्रासतों अशा अर्थी "असकीं गवसी" हा पाठच शुद्ध आहे.

(३) हा पाठ सर्वांनी थोड्या फरकानें घेतला आहे. "जुहारणें, जोहारणें" हें क्रियापद ज्ञानेश्वरीकालीं रूढ होतें असें यावरून दिसतें. "जय हर" शब्दापासून "जोहार" शब्द व्युत्पादितात. एकनाथांनी केलेल्या महारावरील रूपकांतही तो आला आहे. शंकराची उपासना मागें पडली तेव्हां "जयराम" किंवा "रामराम" शब्द नमस्कारार्थी महाराष्ट्रांत रूढ झाला असावा. शैव आणि वैष्णव पंथांचे उत्कर्षापकर्ष हे शब्द सुचवितात.

(४) हें रूपक अत्यंत सुंदर आहे. कृष्णाकृतीच्या रूपानें विश्वरूपी वस्त्राची घडी केली होती. ती अर्जुनाच्या प्रेमानें, देवानें उघडून दाखविली. तें वस्त्र गिऱ्हाइकाला पसंत पडलें म्हणून त्याची पुनः घडी केली असा अर्थ

आहे व त्या दृष्टीनें "ग्राहकैये जाला लागु" हा राजवाडे पाठ बरोबर आहे. "ग्राहकैयें नव्हेचि लागु" असा नवा पाठ गौण अर्थ निष्पन्न करितो. अर्जुनाला तें वस्त्र पाहिजेच होतें फक्त तें उघडलें होतें त्याची घडी करा असें अर्जुन सांगत होता. या दृष्टीनें राजवाडे-पाठ अधिक काव्यपूर्ण व यथार्थ आहे.

(५) "अशा भक्ताची प्रतिमा धारण करू" अशा अर्थी राजवाडे पाठ शुद्ध आहे. "टाच धरू। हृदया आम्ही" हा पाठभेद संदर्भाला युक्त नाही. कारण येथें भक्तप्रियत्व गुण विवक्षित आहे, क्षमाशीलत्व नाही. म्हणून राजवाडे पाठ युक्ततर ठरतो हे रा. मोडक यांनी चांगले दाखविले आहे.[१४]

(६) "साजीव" पाठानें क्षेत्राबरोबर क्षेत्रज्ञाचाही उल्लेख होत असल्यामुळें तोच शुद्ध दिसतो.

(७ व ८) 'घरणी' व 'अर्वाच्य' शब्द एकनाथपूर्वकालीन आहेत. संस्कृताच्या पुनरुज्जीवनामुळें त्याच्या ठिकाणीं 'गृहिणी' व 'अनिर्वाच्य' हे पाठ आले.

(९) स्तुति करण्याचा संबंध असल्यामुळें स्तुतीला 'वेदाचें मान' मिळणेंच युक्त आहे. 'देवाचें मान' मिळण्यात स्वारस्य नाही. वेदच परमेश्वराची स्तुति करितात म्हणून मूळपाठ शुद्ध आहे.

(१०) दोन चरणांत भिन्न उपमा आहेत. या दृष्टीनें मूळचा पाठ शुद्ध आहे.

(११) 'ईश्वराचेंहि नाव न साहे' या संदर्भानें 'वेदांतें' हाच पाठ युक्त आहे

(१२) 'मानितेचा गडू' हा पाठ शुद्ध आहे. अभिमान–अहंकार या आसुरी संपत्तीच्या गुणाचें वर्णन करिताना ही ओवी आली आहे याच शब्दाच्या धोरणानें 'अहंगड', 'न्यूनगंड' असे शब्द आता रूढ होत आहेत. 'पुष्टगड' या नवीन पाठाची काहींच आवश्यकता येथें नव्हती.

(१३) या ठिकाणा मुळांतला सर्व दृष्टांनीं सुंदर पाठ बदलण्याची का आवश्यकता वाटली हें समजत नाही "आशापाशशतैर्बद्धा" याचें स्पष्टीकरण मूळ पाठानेंच चांगलें होतें. 'एकु कवळु वडुतीं मासा । तोडुनु नेयिजे जैसा' त्याप्रमाणें विषय-आशाचे शेकडो पाश मनुष्याला गाजतात. पाण्यात

१४ गो कृ मोडक–'राजवाडे ज्ञानेश्वरीचे पुराणत्व', भा इ सं मं त्रैमासिक, वर्ष १५, अंक १

एक घांस टाकला तर शेंकडों मासे त्याच्यावर तुटून पडतात तशी मनुष्याची स्थिति होते, हें सांगावयाचें आहे. त्या दृष्टीनें मूळपाठ चांगला आहे. पाठभेदांत 'बद्धाः' शब्दावर लक्ष देऊन, आमिषानें मासे बद्ध होतात अशी कल्पना मांडलेली दिसते.

(१४) मूळ पाठ अधिक चांगला आहे. जेव्हां सत्त्वगुण कमी होऊन रजोगुण वाढतो त्या वेळीं श्रद्धा ही कर्माची सुणी म्हणजे कुत्री होते असा अर्थ आहे. सुणीच्या ऐवजीं 'केरसुणी' पाठ कमी प्रतीचा आहे.

(१५) 'सलगी' हा मूळ पाठ भाषाशास्त्रदृष्ट्या अधिक शुद्ध आहे. स–लग्न, संलग, सलगी–सगळी अशा परंपरेनें हा व्युत्पादिला जातो. सगळीपेक्षां सलगी रूप जुनें आहे.

(१६) आणि तेया ही केलेयाचें। तोंडीं लावी डौंडिचें।
कामि या नावें पाटाचें। आंक जैसें॥ ६००॥

येथें 'पाटाचें। आंक जैसें' हा पाठ न लागल्यामुळे 'वाणें सारी' असा पाठभेद इतर प्रतींत केलेला आढळतो. काम्य कर्म करणारा मनुष्य फलाच्या आशेनें कर्में करितो व आपण अमुक यज्ञ केले अशा अर्थाची सगळीकडे दवंडी पिटीत फिरतो. काम्य कर्मच आधीं वाईट व त्याची प्रसिद्धि करीत सुटणें आणखी वाईट असा भाव आहे. कै. रा. ब. आगाशे यांनीं राजवाडे–पाठ कायम ठेवून त्याचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला आहे. पाट म्हणजे पाण्याचा पाट व आंक म्हणजे अंक–आंकडा असा अर्थ घेऊन 'अमुक नंबरचा पाट अमुक शेतकऱ्याचा' म्हणून जशी प्रसिद्धि असते त्याप्रमाणें अमुक कर्म अमक्यानें केलें अशी प्रसिद्धि करण्यांत येते; असा या पाठाचा अर्थ सुचविला आहे. तो समाधानकारक नाहीं असें त्यांनींच म्हटलें आहे. या पाठाचा खालील अर्थ असावा असें वाटतें. पाट म्हणजे पट–वस्त्र–व आंक म्हणजे आंख. अंक–आंक–आंख अशा परंपरेनें हल्लींचा आंख शब्द आलेला दिसतो. अमुक वस्त्र अमुक आंखाचें अशी जशी प्रसिद्धि असते त्याप्रमाणें अमुक यज्ञ अमक्यानें केला अशी प्रसिद्धि करतात असा या पाठाचा अर्थ दिसतो. वस्त्रावर घातलेल्या अंकामुळें त्या वस्त्राची लांबी, रुंदी व योग्यता समजावी अशी योजना आतांप्रमाणेंच पूर्वींही असावी व अमुक आंखाचें वस्त्र अमुक तऱ्हेचें असतें अशी व्यापारी आणि गिऱ्हाइक यांच्यांत प्रसिद्धि असावी असें दिसतें. हा अर्थ जर बरोबर असेल तर राजवाडे–प्रतींतील मूळ पाठच योग्य आहे असें म्हणावें लागेल.

ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें महत्त्वाचे ठरतील असे बदल पूर्वकालीन पाठात, नंतर अगदींच क्वचित् झाले आहेत. उ०—दहाव्या अध्यायाच्या 'न मे विदुः सुरगणाः' या दुसऱ्या श्लोकावर टीका करिताना ज्ञानेश्वर म्हणतात—

परि किरीटी माते। तू नेणसि ना निरुते।
तरि तोचि मी जेथें। विश्व हें स्वप्न ॥ ६२ ॥

या राजवाडे-पाठाऐवजी साखरे-प्रतींत पुढील पाठ आढळतो—

'तरि तो गा जो मी एथें। तें विश्वचि हे ॥'

साखरे-पाठ व्याकरणदृष्ट्या तितकासा शुद्ध नाहीं. दहाव्या अध्यायांत ईश्वराच्या विभूति सांगितल्या असल्यामुळें त्याला शोभेल असा 'मी हें विश्वच आहें' अशा अर्थाचा पाठ कोणी तरी मागून घातला असावा. याच्या उलट 'हे विश्व ज्याचें स्वप्न आहे, किंवा ज्याच्या आधारानें विश्वाचें हें स्वप्न दिसत आहे' अशा अर्थाचा राजवाडे-पाठ ज्ञानेशाच्या तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें महत्त्वाचा व जुना म्हणून ग्राह्य आहे. ज्ञानेश्वरींतील निर्गुण, अद्वैतपर किंवा मायावादपर असे जुने पाठ बदलण्याचे व त्या जागी क्वचित् सगुणपर पाठ घालण्याचे प्रयत्न नंतर झाले असावेत असें यावरून अनुमान निघतें. 'परि हे असो आता तो अर्जुनु। अद्वैताचा वाटवीनमे मानु।' या राजवाडे-पाठाऐवजी साखरे-प्रतींत 'स्वहिताचा वाटवीनसे मानु' हा पाठ घातला आहे तोही याचें आणखी एक उदाहरण म्हणून सांगता येईल.

प्रकरण तिसरें

"भाष्यकारांतें (वाट) पूसतु"

"आणि बापु पुढां जाये। देखां उचलतां पायें। आणि बालक हलूहलू ये। तरि तें न पवों काइ ॥ तैसा व्यासाचा मागोवा घेतु। भाष्यकारांतें पूसतु। अयोग्यु ही मी न पवतु। कें जाइन ॥ ज्ञा० १८–१७००,१

ज्ञानेश्वरांनीं गीतेवर जी टीका लिहिली ती ज्ञानदेवी, ज्ञानेश्वरी अथवा भावार्थदीपिका या नांवांनीं प्रसिद्ध आहे. ज्ञानेश्वरांनीं स्वतःचा उल्लेख ज्ञानेश्वरींत ज्ञानदेव असा केला आहे–'जें सानुकूल श्रीगुरु। ज्ञानदेओ म्हणे' ॥ १–७५ ॥ 'जें ज्ञानदेओ म्हणेल आतां। निवृत्तिदासु' ॥ १–२७३ ॥ 'गुरुकृपा काइ न्हवे। ज्ञानदेओ म्हणे' ॥ १८–१७१३ '॥ 'ज्ञानदेओ म्हणे टेंकुलें। तैसें हें नोहे' ॥१८–१७६२॥ 'केलें ज्ञानदेवें गीतें। देशीकार लेणें' ॥१८–१७८४॥. प्रथमतः गीतेवर प्राकृत टीका या नांवानें, नंतर ज्ञानदेवांनीं केलेली म्हणून ज्ञानदेवी या नांवानें, हा ग्रंथ संबोधिला जात असे. नामदेवांच्या अभंगांत ज्ञानदेवी व ज्ञानेश्वरी अशीं दोन्ही नांवें या ग्रंथाला दिलीं आहेत. ज्ञानदेव हें नांव मागें पडून ज्ञानेश्वर हें नांव अधिक प्रचारांत येऊं लागलें तसतसें ज्ञानदेवी नांव मागें पडून ज्ञानेश्वरी हें नांव रूढ झालें. एकनाथांनीं ज्ञानेश्वरीची प्रत शुद्ध करून तशा अर्थाच्या ओव्या शेवटीं लिहिल्या त्यांत ज्ञानेश्वरी हेंच नांव योजिलें आहे. 'शके पंधराशतें साहोत्तरिं। तारण नाम संवत्सरिं। एका जनार्दनें अत्यादरिं। गीता ज्ञानेश्वरी प्रती शुद्ध केली' ॥ ज्ञानेश्वरांनीं गीतेंतील प्रत्येक पदाचें व्याख्यान न करितां श्लोकांचा भावार्थ सांगितला असल्यामुळें या ग्रंथाला भावार्थदीपिका हें नांव मिळालें असावें. विसोबा खेचरांच्या अभंगांत या नांवाचा उल्लेख सांपडतो. वामन पंडितांनीं हें नांव लक्षांत घेऊन आपल्या टीकेला 'यथार्थदीपिका' असें नांव दिलें असावें व त्यामुळें 'भावार्थदीपिका' हें नांव अधिक प्रसिद्ध झालें असावें.

गीतेवरील टीकेंत ज्ञानेश्वरांनीं कोणतें तत्त्वज्ञान सांगितलें आहे तें अंतर्गत पुराव्यावरून पुढें पाहूं. पण तत्पूर्वी स्वतः ज्ञानेश्वरांनीं त्याच्यासंबंधीं कांहीं सूचक विधानें केलीं असल्यास त्यांच्या गीतार्थाचें स्वरूप निश्चित करण्यास त्या

विधानाचा उपयोग होईल. सुदैवानें असें एक विधान स्वत ज्ञानेश्वराना १८ व्या अध्यायात उपसहार करिताना केलें आहे. "गीतार्थ आतापर्यंत मोठ्या योग्यतेच्या लोकानी सागितला आहे. मी त्याच्या योग्यतेचा नसलो तरी मलाही यथाशक्त्या गीतेचा अर्थ करण्यास प्रत्यवाय नसावा" हे सागण्याकरिता अनेक दृष्टान्त दिल्यावर ते म्हणतात—"झपाझप पावलें टाकीत वडील पुढें गेले आणि बालक हळुहळू चालले तरी ते मुक्कामाला पोहचणार नाहीं काय ? त्याप्रमाणें व्यास कोणत्या मार्गानें गेले तें पहात व भाष्यकाराना विचारीत मा जर मार्गक्रमण केलें तर अयोग्य असलों तरी मीही गीतेच्या सिद्धान्ताप्रत पोंचल्यावाचून कसा राहीन ?" अवतरणात दिलेल्या पहिल्या ओंवीतील "देखा उचलिता पाये" हा सुदर पाठ पुढें कोणा तरी बदलला आहे व दुसऱ्या ओंवींत 'भाष्यकारातें' यापुढें 'वाट' शब्द अधिक घातला आहे. भगवताना अर्जुनाला सागितलेली गीता व्यासानीं कशा रीतीनें लिहिली आहे व तीत काय सागितलें आहे याविषया भाष्यकाराना विचारणा करीत आपण आपली गीतेवरील टीका लिहिली असें ज्ञानेश्वर स्वत सागत आहेत. हे भाष्यकार म्हणजे 'शकराचार्य' होत अशी आजपर्यंत रूढ समजूत होती व अद्यापि साप्रदायिकाची तशीच समजूत आहे. परतु ज्ञानेश्वराचें तत्त्वज्ञान शकराचार्यांपेक्षा वेगळें असावें अशी शका उत्पन्न झाल्यापासून 'भाष्यकार म्हणजे शकराचार्य' ही रूढ समजूत बरोबर नसावी असें कित्येकाना वाटू लागलें आहे. ज्ञानेश्वराना 'भाष्यकार' असा मोघम शब्द योजिल्यामुळें भाष्यकार कोणते अशा शकेला जागा होणें अगदीं स्वाभाविक आहे. त्यातही 'भाष्यकारातें' असा अनेकवचनी प्रयोग बहुमानार्थी जसा होऊ शकतो तसाच अनेक व्यक्तींचा वाचकही होऊ शकतो. क्वचित् रामानुजाचा अर्थही ज्ञानेश्वराना स्वीकारलेला दिसतो. अशा कारणपरपरेमुळें 'भाष्यकारातें (वाट) पुसत' याचा आजपर्यंत समजला जाणारा अर्थ डळमळला असून अनेक भाष्यकाराचीं भाष्यें पाहून ज्ञानेश्वरानीं आपली टीका लिहिली, अर्थात् त्यात कोणत्याही एका भाष्यकाराचें मत प्राधान्यानें दिसणार नाहीं, अनेक मताचा सग्रह दिसेल असें मत प्रचलित होऊं लागलें आहे. म्हणून 'भाष्यकारातें (वाट) पुसत' या चरणातील भाष्यकार कोण हें जर निश्चित ठरवायचें असेल तर ज्ञानेश्वरापूर्वी होऊन गेलेल्या सर्व भाष्याशीं ज्ञानेश्वरीची तुलना केली पाहिजे. कोणकोणत्या भाष्यकाराना ज्ञानेश्वर अनुसरले आहेत ? अनेकाना अनुसरले असल्यास त्याचें

गीताशास्त्रस्य संक्षेपतः प्रयोजनम् परं निःश्रेयसं सहेतुकस्य संसारस्य अत्यन्तोपरमलक्षणम्। तच्च सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकात् आत्मज्ञाननिष्ठारूपात् धर्मात् भवति। इहापि च अन्ते उक्तम् अर्जुनाय 'सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज' इति।

जगाचा आदिकर्ता नारायणाख्य विष्णु हा ज्ञानैश्वर्यादि षड्गुणानीं संपन्न असल्याचें शंकरानीं येथें म्हटलें आहे व संसाराची अत्यंत निवृत्ति, मोक्षप्राप्ति व कर्मसंन्यास हें त्याच्या मतें गीतेंतील साध्यसाधन होय

रामानुजानीं भगवान् 'ज्ञानबलैश्वर्यवीर्यशक्तितेज प्रभृत्यसंख्येयकल्याणगुणमहोदधि' असल्याचें सांगून 'परमपुरुषार्थलक्षणमोक्षसाधनतया वेदान्तोदित स्वविषय ज्ञानकर्मानुगृहीतम् भक्तियोगमवतारयामास' असें आपलें मत प्रतिपादिलें आहे.

ज्ञानेश्वरानीं भगवत्स्वरूपासनभावें प्रस्तावनेंत कांहीं न बोलतां गीतेविषयींची आपली कल्पना खालील दोन ओंव्यांत सांगितली आहे–"जें अपेक्षिजे विरक्तीं। अनुभविजे संतीं। सोऽहंभावें पारंगतीं। रमिजे जेथ ॥ १–५३॥ जें आकर्णिजे भक्तीं। जें आदिवंद्य त्रिजगतीं। तें भीष्मपर्वीं संगती। सांगिजेल ॥ ५४ ॥' 'गीता ही विरक्तानीं अपेक्षावी' असें म्हणण्यांत 'संन्यास' या साधनाचा आणि 'सोऽहंभावें पारंगता रमिजे' या म्हणण्यांत 'आत्मज्ञाननिष्ठारूप' धर्माचा आणि 'भक्तां आकर्णिजे' या म्हणण्यांत 'शरण व्रज' या कल्पनेचा समावेश होत असल्यामुळें, ज्ञानेश्वराची गीतेंतील साध्यसाधनाविषयींची कल्पना शंकरसदृश आहे असें म्हणतां येईल

अध्याय दुसरा

(१) अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे।
गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पण्डिताः ॥ २–११ ॥

शा. भा–यस्मात् गतासून् गतप्राणान् अगतासून् अगतप्राणान् जीवतश्च नानुशोचन्ति पंडिता आत्मज्ञाः । परमार्थतस्तु तान् नित्यान् अशोच्यान् अनुशोचसि ।

रा. भा–गतासून् देहान्, अगतासून् आत्मनश्च प्रति, तयोः स्वभावयाथात्म्यविदः न शोचन्ति।

ज्ञा–हें अनादिसिद्ध आघवें। होत जात स्वभावें। तरि तुज कां शोचावें। सांगें मज ॥ १०० ॥ देखें विविकियें जे होती। ते दोहींतेंही न शोचती। जें होये जाये हे भ्रान्ति। म्हणौनियां ॥ १०२ ॥

प्रमाण काय ? तसेंच सिद्धान्ताच्या बाबतींत कोणाला अनुसरले आहेत व तपशिलाच्या बाबतींत कोणाला अनुसरले आहेत या गोष्टींचा निर्णयही तुलनेच्या योगानें आपोआप होईल. अशी संपूर्ण तुलना झालेली नसल्यामुळें तिची आवश्यकता कित्येकांनीं प्रतिपादिली आहे[१] तर रा. पोतदार यांनीं "यद्यपि 'भाष्यकारांतें' हें पद बहुमानार्थी एकवचनी न घेतां अनेकवचनी घेतलें तरी ज्ञानेश्वरींतील प्रमेयप्रतिपादन शांकर मतापेक्षां इतर मतांशींच जास्त जुळतें आहे असें जोंपर्यंत कोणी सप्रमाण सिद्ध करीत नाहीं तोंपर्यंत तो उल्लेख मुख्यत्वें शंकराचार्यांचाच आहे असें म्हणावें लागतें"[२] असें लिहून पुराव्याचा बोजा प्रतिपक्षावर टाकिला आहे. पण 'भाष्यकारांतें' शब्दानें इतर भाष्यकारांचें अनुसरण जोंपर्यंत कोणीं सिद्ध केलें नाहीं तोंपर्यंत शंकराचार्यांचाच तो उल्लेख आहे असें मानण्यापेक्षां तुलनेनें तो तसा आहे कीं नाहीं हें पाहणें अवश्य वाटतें, म्हणून ज्ञानेश्वरांच्यापूर्वी होऊन गेलेल्या गीताभाष्यांशीं ज्ञानेश्वरीची सविस्तर तुलना या प्रकरणांत करण्याचें योजिलें आहे.

ज्ञानेश्वरांच्यापूर्वी गीतेवर पुष्कळ टीका झाल्या पण ज्यांना भाष्य म्हणतात अशीं प्रमुख दोनच भाष्यें ज्ञानेश्वरांपूर्वी झालीं तीं शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांचीं होत. या भाष्यांवर टीका झाल्या किंवा भाष्यांना अनुसरून गीतेवरही टीका झाल्या. मध्वाचार्यांनींही गीतेवर भाष्य लिहिलें पण ते ज्ञानेश्वर-समकालीन होते व त्यांचें द्वैत इतकें स्पष्ट आहे कीं, त्यांच्या भाष्याचें अनुसरण ज्ञानेशांनीं केल्याचें कोणी म्हणतही नाहीं. स्वतः ज्ञानेश्वरांनीं भाष्यकारांना वाट विचारल्याचें लिहिलें आहे, टीकाकारांना नाहीं. म्हणून शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या भाष्यांशी ज्ञानेश्वरी टीकेची तुलना करून साम्यवैषम्याचीं स्थळें पहावयाचीं आहेत.

अध्याय पहिला

(१) शंकरांनीं आपल्या भाष्याच्या प्रस्तावनेंत कृष्णावताराचें व गीताशास्त्राचें प्रयोजन पुढीलप्रमाणें सांगितलें आहे—"स च भगवान् ज्ञानैश्वर्यशक्तिबलवीर्यतेजोभिः सदा सम्पन्नः त्रिगुणात्मिकां वैष्णवीं स्वां मायां मूलप्रकृतिं वशीकृत्य अजः अव्ययः भूतानां ईश्वरः नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावोऽपि सन् स्वमायया देहवानिव, जात इव च, लोकानुग्रहं कुर्वन् लक्ष्यते ।........तस्य अस्य

१ 'ज्ञानेश्वरदर्शन'—साहित्यखंड, पान १९.
२ 'ज्ञानेश्वरदर्शन'—अध्यात्मखंड, पान ४५३.

गीताशास्त्रस्य सक्षेपत प्रयोजनम् पर नि श्रेयस सहेतुकस्य ससारस्य अत्यन्तोपरम-लक्षणम्। तच्च सर्वकर्मसन्यासपूर्वकात् आत्मज्ञाननिष्ठारूपात् धर्मात् भवति। इहापि च अन्ते उक्तम् अर्जुनाय 'सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेक शरण व्रज' इति।

जगाचा आदिकर्ता नारायणाख्य विष्णु हा ज्ञानैश्वर्यादि षड्गुणानीं सपन्न असल्याचें शकरानीं येथें म्हटलें आहे व ससाराची अत्यत निवृत्ति, मोक्षप्राप्ति व कर्मसन्यास हें त्याच्या मतें गीतेंतील साध्यसाधन होय

रामानुजानीं भगवान् 'ज्ञानबलैश्वर्यवीर्यशक्तितेज प्रभृत्यसख्येयकल्याण-गुणमहोदधि' असल्याचें सागून 'परमपुरुषार्थलक्षणमोक्षसाधनतया वेदान्तोदित स्वविषय ज्ञानकर्मानुगृहीतम् भक्तियोगमवतारयामास' असें आपलें मत प्रतिपादिलें आहे.

ज्ञानेश्वरानीं भगवत्स्वरूपासनधानें प्रस्तावनेंत काही न बोलता गीतेविषयींची आपली कल्पना खालील दोन ओव्यात सागितली आहे-"जे अपेक्षिजे विरक्तीं। अनुभविजे सता। सोहभावें पारगती। रमिजे जेथ ॥ १-५३॥ जें आकर्णिजे भक्तीं। जे आदिवद्य त्रिजगतीं। ते भीष्मपर्वी सगती। सागिजेल ॥ ५४॥' 'गीता ही विरक्तानीं अपेक्षावी' असें म्हणण्यात 'सन्यास' या साधनाचा आणि 'सोहभावें पारगता रमिजे' या म्हणण्यात 'आत्मज्ञाननिष्ठारूप' धर्माचा आणि 'भक्ता आकर्णिजे' या म्हणण्यात 'शरण व्रज' या कल्पनेचा समावेश होत असल्यामुळें, ज्ञानेश्वराची गीतेंतील साध्यसाधनाविषयींची कल्पना शकरसदृश आहे असें म्हणता येईल.

अध्याय दुसरा

(१) अशोच्यानन्वशोचस्त्व प्रज्ञावादाश्च भाषसे।
गतासूनगतासूश्च नानुशोचन्ति पण्डिता ॥ २-११॥

शा. भा.-यस्मात् गतासून् गतप्राणान् अगतासून् अगतप्राणान् जीवतश्च नानुशोचन्ति पडिता आत्मज्ञा । परमार्थवस्तु तान् नित्यान् अशोच्यान् अनुशोचसि . ।

रा. भा -गतासून् देहान्, अगतासून् आत्मनश्च प्रति, तयो स्वभाव-याथात्म्यविद न शोचन्ति।

ज्ञा —हें अनादिसिद्ध आघवें। होत जात स्वभावें। तरि तुज का शोचावें। सांगै मज ॥ १००॥ देखें विवेकियें जे होती। ते दोहींतेंही न शोचति। जे होये जाये हे भ्रान्ति। म्हणौनिया ॥ १०२॥

रामानुजांनीं गतासून् हें देहाचें विशेषण केलें आहे व अगतासून् हें आत्म्याचें विशेषण केलें आहे. वस्तुतः हीं दोन्ही विशेषणें एकाच गोष्टीचीं म्हणजे जिवंत किंवा मृत लोकांचीं आहेत. ज्ञानेश्वरांनीं रामानुजांप्रमाणें विशेषणभेद केलेला नाहीं व परमार्थतः लोक नित्य आहेत हा शंकरांचा अर्थ ' होये जाये हे भ्रान्ति ' या वाक्यांत आणला आहे.

(२) . न त्वेवाहं जातु नासं न त्वं नेमे जनाधिपाः।
न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम्॥ २–१२.॥

शां. भा.–सर्वे वयम्,....त्रिष्वपि कालेषु नित्या आत्मस्वरूपेणेत्यर्थः। देहभेदानुवृत्त्या बहुवचनम्, न आत्मभेदाभिप्रायेण ॥ १२ ॥

रा. भा.—यथाहं....परमात्मा नित्यः इति नात्र संशयः तथैव भवन्तः क्षेत्रज्ञाः आत्मानोऽपि नित्या एवेति मन्तव्याः। एवं भगवतः सर्वेश्वरात् आत्मनां परस्परंच भेदः पारमार्थिकः इति भगवतैव उक्तम् इति प्रतीयते।

ज्ञाः—हें उपजे आणि नाशे। तें मायामय दिसे। यऱ्हवीं तत्त्वता वस्तु असे। अविनाशचि ॥ १०५ ॥ जैसें पवनें तोय हालवलें। आणि तरंगाकार जालें। तरि कवणें कें जन्मलें। म्हणों तेथ। ॥ १०६ ॥ तेंचि वायुचें स्फुरण ठेलें। आणि उदक साहाजें सपाटलें। तरि काइं आतां निमालें। विचारि पां ॥ १०७॥ 'आपण सर्व आत्मस्वरूपानें नित्य आहोंत' हा शंकरांचा अर्थच ज्ञानेशांनीं 'तत्त्वता वस्तु असे अविनाशचि' या वाक्यांत सांगितला आहे. द्वैताची शंका येऊं नये म्हणून 'वयं' हें अनेकवचन देहभेदामुळें आहे, आत्मभेदामुळें नाहीं, हें शंकरांनीं मुद्दाम सांगितलें आहे. याच्या उलट या श्लोकांतून रामानुजांनीं आपल्या मताचा सिद्धान्त काढून 'ईश्वर आणि जीवात्मे यांतील भेद व जीवांजीवांमधील भेद पारमार्थिक आहे असा सिद्धान्त' काढला आहे. ज्ञानेश्वरांवर जर रामानुजी मताचे संस्कार झाले असते तर दुसऱ्याच अध्यायांत रामानुजांनीं आरंभीं काढलेला हा सिद्धान्त त्यांनीं घ्यावयास पाहिजे होता. पण तो न घेतां त्यांनीं शंकरांना अनुसरलें आहे. इतकेंच नव्हे तर त्यांच्याही पुढें जाऊन मायावादाचा आणि अजातवादाचा सिद्धान्त या श्लोकावरील विवेचनांत सांगितला आहे. वस्तुतः एकच तत्त्व सर्वत्र असतांना अनेक पदार्थांचा जन्म व नाश झालेला दिसतो हीच माया आहे. वाऱ्यानें पाण्यावर तरंग आले म्हणून पाण्याशिवाय काय जन्माला आलें व वारा थांबल्यावर पाणी सपाट झालें तर तेथें काय नष्ट झालें? पाणी होतें

तसेंच आहे, तें जन्मलेंही नाहीं व नाहींसेंही झालें नाहीं. त्याप्रमाणें वस्तु आहे तशीच आहे. नानाविध नामरूपाचे भास आपणास होतात व म्हणून वस्तूलाच जन्ममरण आहे असें आपणास वाटतें. या श्लोकावरील टीकेंत ज्ञानेश रामानुजाना अनुसरले नाहींत, शंकराना अनुसरले आहेत व मायावाद आणि अजातवाद यांची प्रस्तावना त्यांनी केली आहे या दृष्टीनें या टीकेला महत्त्व आहे. शिवाय श्लोक किंवा त्यावरील भाष्य यापैकीं कोणीही, या टीकेंत मायावादाचा आणि अजातवादाचा पुरस्कार करण्यास त्याना भाग पाडलें नव्हतें ही गोष्ट लक्षात घेण्यासारखी आहे.

(३) मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदाः ।
आगमापायिनोऽनित्यास्तांस्तितिक्षस्व भारत ॥ १४ ॥

ज्ञा.—हे विषय तरि कैसे। रोहिणीचें जळ जैसें। का स्वप्निचा आभासे। भद्रजाति ॥ १२१ ॥ विषयाना या ठिकाणीं दिलेला मृगजलाचा दृष्टान्त शांकरभाष्यावरून घेतला आहे असें दिसतें. कारण पुढील दोन श्लोकातील कारणावर भाष्य करून, 'तितिक्षस्व' या, श्लोकातील पदावर पुन येताना शंकरानीं हाच दृष्टान्त १६ व्या श्लोकावर दिला आहे–'विकारोऽयम् असन्नेव मरीचिजलवत् मिथ्यावभासते इति मनसि निश्चित्य तितिक्षस्व इत्यभिप्राय ॥'

(४) 'अन्तवन्त इमे देहा' या १८ व्या श्लोकावर शंकर म्हणतात—"यथा मृगतृष्णिकादौ सद्बुद्धिरनुवृत्ता प्रमाणनिरूपणान्ते विच्छिद्यते स तस्य अन्त तथा इमे देहा स्वप्नमायादेहादिवच्च अन्तवन्त". हीच कल्पना ज्ञानेशानीं १९–२० श्लोकावर स्पष्ट केली आहे.

जैसें स्वप्नामाजि देखिजे। तें स्वप्नींचि साच आपजे। मग चेऊनिया पाहिजे। तव काहींच नाहीं ॥ १३९ ॥ तैसी हे माया। तू भ्रमतु आहासि वाया। शस्त्रें हाणितलेया छाया। आगा न रुपे ॥ १४० ॥

(५) अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत।
अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥ २८ ॥

शां. भा.—'तत्र का परिदेवना को वा प्रलाप' अदृष्टदृष्टप्रनष्ट-भ्रान्तिभूतेषु भूतेष्वित्यर्थ ॥

ज्ञा.—परि मध्यें जे प्रतिभासे। ते निद्रिता स्वप्न जैसें। तैसा आकारु हा मायावशें। स्वस्वरूपीं ॥ १६६ ॥ ना तरि पवनें स्पर्शिलें नीर। पडिहासे तरंगाकार। का परापेक्षा अलंकार। व्यक्ति कनकीं ॥ १६७ ॥ तैसें सकळ हें

मूर्त । जाण पां मायाकारित । जैसें आकाशीं बिंबित । अभ्रपटल ॥ १६८॥ ऐसें आदीचि जें नाहीं । तेयालागि रुदसि काई । तूं अचीट हें पाहीं । चैतन्य एक ॥ १६९॥

येथें ज्ञानेशांनीं सर्वभूतें भ्रान्तिभूत आहेत हा शंकरांचा अर्थ 'मायाकारित' मध्यें आणलाच आहे पण १६९ ज्या ओवींत अजातवादही आणला आहे. कारण हे दोन्ही वाद एकमेकांचे पूरक आहेत.

रामानुजांना हा मायावाद आणि अद्वैतवाद मान्य नसल्यामुळें, मनुष्यादि भूतें द्रव्यरूपानें आहेतच अशा अर्थाचें भाष्य त्यांनीं केलें आहे—'सतो द्रव्यस्य पूर्वापरस्याविरोधि—अवस्थान्तरप्राप्तिदर्शनेन योऽल्पीयान् शोकः सोऽपि मनुष्यादिभूतेषु न संभवतीत्याह मनुष्यादिभूतानि सन्त्येव ॥' येथें शंकर व ज्ञानेश यांचें विवेचन एका तऱ्हेचें तर रामानुजांचें दुसऱ्या तऱ्हेचें आहे. मनुष्यें व जग सत्य आहे असें ज्ञानेशांचें मत असतें तर येथें रामानुजांना अनुसरणें त्यांना सोयीचें होतें. पण या उलट मायावाद व अजातवाद ज्ञानेशांनीं येथें पुरस्कारिले आहेत.

(६) 'आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद्वदति तथैव चान्यः ।
आश्चर्यवच्चैनमन्यः शृणोति श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित् ॥ २९ ॥

या श्लोकावरील ज्ञानेशांची टीका स्वतंत्र आहे. फक्त एक कल्पना रामानुजांकडून घेतलेली दिसते. 'एवमुक्तस्वभावं....आश्चर्यवदवस्थितं अनन्तेषु जन्तुषु 'महता तपसा क्षीणपापः उचितपुण्यः कश्चित् पश्यति' या कल्पनेचें प्रतिबिंब "दृष्टि सूनि जेयातें । ब्रह्मचर्यादि व्रतें । मुनीश्वर तपातें । आचरति ॥ १७१ ॥ या ओवींत पडलेलें दिसतें. बाकी एकंदर श्लोकाचा अर्थ शंकर-रामानुजांपेक्षां स्वतंत्र रीतीनें ज्ञानेशांनीं केला आहे. आत्मा दुर्बोध आहे असा भावार्थ वरील दोन भाष्यकारांनीं या श्लोकाचा काढला आहे. तर ज्ञानेश्वरांनीं आत्मतत्त्व ज्यांनीं जाणलें आहे त्यांचें वर्णन या श्लोकाच्या आधारें केलें आहे. 'एका गुणानुवादु करितां । उपरति होऊनि चित्ता । निरवधी तल्लीनता । निरंतर ॥ १७२॥ एक आंतरीं निश्चल । जे निहालीति केवल । विसरले सकल । संसारजात ॥ १७३ ॥ एक आइकतांच निवाले । ते देहभावी सांडिले । एक अनुभवें पातले । तद्रूपता ॥ १७४ ॥

पहिल्या दोन ओव्यांत दुसऱ्या व पहिल्या चरणांचें आणि तिसऱ्या ओवींत तिसऱ्या व चौथ्या चरणांचें विवेचन आहे. 'कश्चिद्वदति' चें

'गुणानुवादु करिता', 'आश्चर्यवत्पश्यति' याचें 'आतरीं निश्चल निहाळिति', 'आश्चर्यवत् शृणोति' याचें 'आइकताच निमाले' आणि 'न वेद कश्चित्'चें 'अनुभवें पातले तद्रूपता' हें स्पष्टीकरण आहे. कोणी गुणानुवाद करिता करिता तल्लीन झाले यात भक्तियोग आहे. कोणी अंतःकरणात निश्चल रीतीनें परमात्मा न्याहाळीत असता संसाराला विसरले यात ध्यानयोग आहे. श्रवण करिता करिता कित्येकाचा देहभाव गेला यात ज्ञानयोग आहे. कारण वाचण्याऐवजी श्रवण हेंच पूर्वी ज्ञानसाधन असे. 'अनुभवें तद्रूपता पावले' ही शेवटची स्थिति आहे. 'न वेद कश्चित्' याचा 'अतो दुर्बोध आत्मा' असा शंकरानी निष्कर्ष काढला आहे तर रामानुज म्हणतात की 'एनं यथावस्थितं न कश्चित् वेद', पण ज्ञानेशानीं हा अर्थ न घेता, परमात्म्याशी एकरूप झाल्यावर ज्ञेय, ज्ञाता, ज्ञान ही द्वैतात्मक त्रिपुटी नाहींशी होते, जाणणारा वेगळा रहात नसल्यामुळे जाणण्याची क्रिया होत नाहीं असा अर्थ केला आहे. एकंदरीत या सर्वच श्लोकाचा अर्थ ज्ञानेशानी स्वतंत्रपणें केला असून तो शंकर-रामानुजापेक्षाही सुंदर व संदर्भाला जुळणारा आहे. ज्ञानेशाची स्वतंत्र प्रतिभा येथे उत्कृष्टपणें व्यक्त झाली आहे

(७) नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ।
स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥ ४० ॥

या श्लोकावरची ज्ञानेशाची टीका जरा काळजीपूर्वक पाहिली तर येथेंही ज्ञानेशानीं आपली स्वतंत्र प्रतिभा व्यक्त केल्याचें आढळून येईल. 'न इह अभिक्रमनाशः अस्ति' यातील 'इह' शब्दानें शंकर-रामानुजानी 'कर्मयोग' असा अर्थ घेऊन कर्मयोगात आरंभिलेल्या कार्याला निश्चित फळ मिळतें असा अर्थ केला आहे. ज्ञानेशाचा अर्थ यापेक्षा मार्मिक आहे—तैसें इहिक तरि न नशे। आणि मोक्षु तो उरला असे। जेथ पूर्वानुक्रम दिसे। चोखाळत ॥ २३३ ॥ कर्माधारें तरि राहाटिजे। परि कर्मफळ न भोगिजे। जैसा मंत्रज्ञु न बाधिजे। भूतबाधा ॥ २३४ ॥

ज्ञानेशानी 'इह' शब्दानें कर्मयोग न घेता 'ऐहिक' असा अर्थ घेऊन 'ऐहिकाचा तर नाश होत नाही पण पारमार्थिक मोक्ष तर मिळतो व अभिक्रम म्हणजे पूर्वानुक्रम, पूर्वपरंपरा तर चोखाळली जाते' असा अर्थ घतला आहे. 'प्रत्यवायो न विद्यते' याचा अर्थ शंकराचार्यांनीं 'नापि चिकित्सावत्प्रत्यवायो विद्यते'–औषधोपचार सुरू असता व्याधि अधिक होणे किंवा मृत्यु येणे हा

जसा अडथळा येतो तसा या कर्मयोगांत अडथळा येत नाहीं, असा केला आहे तर रामानुजांनीं 'आरब्धस्य विच्छेदे प्रत्यवायो न विद्यते'—अन्य लौकिक वा वैदिक साधनें मध्येंच विच्छिन्न झालीं असतां जसा दोष उत्पन्न होतो तसा कर्मयोगांत आरंभिलेलें कार्य विच्छिन्न झालें तरी येत नाहीं, असा अर्थ केला आहे. ज्ञानेश्वरांचा या चरणाचा अर्थही वरील दोन्ही अर्थांपेक्षां मार्मिक आहे. कर्मे आचरीत असतां, त्यांचीं फळें मिळणें हा मोक्षप्राप्तीला खरा प्रत्यवाय आहे. हा प्रत्यवाय येथें येत नाहीं असा अर्थ 'कर्माधारें तरि राहाटिजे। परि कर्मफळ न भोगिजे।' या वाक्यांत सांगितला आहे.

तसेंच तिसऱ्या चरणांतील 'धर्म' शब्दाचा शंकरांनीं 'योगधर्म' व रामानुजांनीं 'कर्मयोगाख्य स्वधर्म' असा अर्थ केला आहे. पण खालील ओव्या वाचल्या तर ज्ञानेशांनीं 'कर्मयोग' असा अर्थ न करितां मागील व पुढील श्लोकांचा संदर्भ लक्षांत घेऊन 'धर्म' शब्दाचा 'बुद्धियोग' असा अर्थ केल्याचें लक्षांत येईल—'तिया परीं जे बुद्धि। आपु जालेया निरवधि। हा असताचि उपाधि। वळूं न शके॥ जेथ न संचरे पाप। जें सूक्ष्म अनि निष्कंप। गुणत्रयादि लेप। जेथ नाहीं॥ अर्जुना जें पुण्यवशें। अल्पचि हृदइं प्रकाशे। तरि अशेष हें नाशे। संसारभय॥ २३५–३७॥'

जी विशिष्ट बुद्धि प्राप्त झाली असतां फलप्राप्तीमुळें होणारा कर्मबंधाचा उपाधि मनुष्याला आकळूं शकत नाहीं (किंवा शरीराचा उपाधि असला तरी कळत नाहीं) ती बुद्धि 'धर्म' शब्दानें ज्ञानेशांना विवक्षित दिसते. "निर्गुण, निष्कंप, निष्पाप व सूक्ष्म असें जें तत्त्व आहे तें थोडें जरी हृदयांत (बुद्धींत) प्रकाशित झालें तरी संसारभय नष्ट होतें," यावरून आत्मज्ञानयुक्त बुद्धि म्हणजे बुद्धि-योग ज्ञानेश्वरांनीं येथें घेतला आहे हें स्पष्ट होतें. कर्मयोगापेक्षां बुद्धियोगाला महत्त्व देण्याचें ज्ञानेशांचें धोरण लक्षांत घेण्यासारखें आहे. या बुद्धियोगानें ऐहिकाला मुकावें लागत नाहीं, पूर्वपरंपरा अविच्छिन्न राहते व कर्मफळांचें बंधन प्राप्त होत नसल्यामुळें मोक्षही मिळतो. या श्लोकांतील 'इह', 'प्रत्यवाय' व 'धर्म' या शब्दांचे ज्ञानेश्वरांचे अर्थ स्वतंत्र, मार्मिक व संदर्भाला अधिक जुळणारे आहेत. कारण मागील श्लोकांत 'योगे बुद्धिः शृणु' असें व पुढील श्लोकांत 'व्यवसायात्मिका बुद्धिः' असें बुद्धीलाच प्राधान्य दिलें असल्यामुळें ज्ञानेश्वरांचा बुद्धियोगपर अर्थ अधिक समर्पक वाटतो.

(८) यावानर्थ उदपाने सर्वतः सम्प्लुतोदके।
तावान् सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥ ४६ ॥

या श्लोकाचा शंकरांना केलेला अर्थ न स्वीकारता रामानुजाचा अर्थ ज्ञानेशाना स्वीकारला आहे. 'उदपाने' आणि 'सर्वतः सम्प्लुतोदके' ही पदें वेगळीं करून 'लहान जलाशयात होणाऱ्या स्नानपानादि गोष्टी मोठ्या जलाशयात जशा अंतर्भूत होतात, त्याप्रमाणें ज्ञानी मनुष्याला वेदोक्त कर्मापासून जें फळ मिळेल तें त्यापेक्षाही व्यापक अशा ज्ञानफलात अंतर्भूत होतें' असा अर्थ शंकराचार्यांनी केला आहे. रामानुजांनी 'नच वेदोदित सर्वं सर्वस्योपादेयम्, यथा सर्वार्थ-परिकल्पिते सर्वतः सम्प्लुतोदके उदपाने पिपासोर्यावानर्थ यावदेव पानीयम् प्रयोजनम् तावदेव तेनोपादीयते न सर्वम्। एवं सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः वैदिकस्य मुमुक्षो यदेव मोक्षसाधनं तदेवोपादेयं नान्यत्" असें भाष्य या श्लोकावर केलें आहे. "सर्वतः सम्प्लुतोदके" हें पद विशेषण व "उदपाने" हें विशेष्य मानून वेदात सांगितलेल्या सर्वच गोष्टी सर्वांनी केल्या पाहिजेत असें नाही—" पाण्याने सर्वत्र भरलेल्या जलाशयातून आपल्या तहानेला पुरेल इतकेंच पाणी आपण जसें घेतों त्याप्रमाणें मुमुक्षूनें मोक्षसाधक तेवढ्या गोष्टी वेदातून घ्याव्या" असा रामानुजानीं अर्थ केला आहे. ज्ञानेश्वरांनीं खालील ओव्यात असाच अर्थ केला आहे —

जऱ्हि वेदें बहुत बोलिलें। विविध भेद सूचिले।
तऱ्हीं आपण हित आपुलें। तेंचि घेपे ॥ २६० ॥
का उदकमय सकळ। जऱ्हीं जालें असे महीतळ।
तऱ्हीं आपण घेपे केवळ। आर्तीचिजोगें ॥ २६२ ॥
तैसें ज्ञानिये जे होंति। ते वेदार्थातें विचारिति।
मग अपेक्षीत स्वीकरीति। शाश्वत जें ॥ २६३ ॥

रामानुजांना "ब्राह्मणस्य विजानतः" याचा अर्थ "वैदिकस्य मुमुक्षो" असा केला आहे. तो बरोबर नसल्यामुळें ज्ञानेशाना घेतलेला नाहीं "ज्ञानिये जे होती" असाच त्याचा अर्थ केला आहे. शंकराचार्यांना याच पदामुळें एकंदर श्लोकाचा ओढाताणीचा अर्थ करणें भाग पडलें असावें.

'परमार्थतत्त्वं विजानतः' असें भाष्य शंकरांनी 'ब्राह्मणस्य विजानतः' या पदावर केलें आहे. ज्ञानेश्वरांनी नुसतेंच 'ज्ञानी' असें पद योजून अडचणीतून आपली सुटका करून घेतली आहे. ब्रह्मज्ञानी न म्हणता नुसतेंच 'ज्ञानी'

म्हटल्यामुळें शंकरांप्रमाणें ओढाताणीचा अर्थ त्यांना करावा लागला नाहीं व दुसरीकडे रामानुजांप्रमाणें या पदाचा चुकीचा अर्थही करावा लागला नाहीं- 'ज्ञानी' म्हणजे 'शास्त्रज्ञान झालेला' एवढाच अर्थ ज्ञानेशांना अभिप्रेत दिसतो. 'ब्रह्मज्ञानी' अशा अर्थी ज्ञानी शब्द न योजिल्यामुळें पुढील 'कर्मण्येवाधिकारस्ते' या ४७ व्या श्लोकावर 'तुझा ज्ञाननिष्ठेचा अधिकार नसल्यामुळें' असें शंकरांप्रमाणें किंवा 'तं मुमुक्षु असल्यामुळें तुझा कर्मांच्या ठिकाणींच अधिकार आहे' असें रामानुजांप्रमाणें ज्ञानेशांना म्हणावें लागलें नाहीं. तथापि पुढें ५२ व्या श्लोकावर "तं यानंतर ज्ञानी होशील" असें २८०-८१ ओव्यांत ज्ञानेशांनीं म्हटलें असल्यामुळें शंकर-रामानुजांप्रमाणें, अर्जुन मुमुक्षु असल्यामुळें त्याचा कर्मांच्या ठिकाणीं अधिकार आहे, असाच अर्थ ज्ञानेशांनाही मान्य होता असें दिसतें.

(९) 'योगस्थः कुरु कर्माणि' (४८) यावर शंकरांनीं 'योगस्थः सन् कुरु कर्माणि केवलमीश्वरार्थम्' असें भाष्य केलें आहे. त्यांत 'ईश्वरार्थम्' हा मुळापेक्षां अधिक शब्द आहे. ज्ञानेशांनींही हीच कल्पना घेतली आहे- देखें जेतुलालें कर्म निपजे । तेतुलालें आदिपुरुषीं जरि अर्पिजे । तरि परिपूर्ण तें साहाजें । जालें जाणे ॥ २७१ ॥

(१०) दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगात् धनंजय।
बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥ ४९ ॥

राजवाडे-प्रतींत हा श्लोक भलत्या ठिकाणीं छापला आहे. या श्लोकावरील टीका ही ४८ व्या श्लोकाची आहे आणि ५० व्या श्लोकावरील संपूर्ण टीका ही ४९ व्या श्लोकावरील आहे. म्हणून ५० व्याच्या ठिकाणीं ४९ वा श्लोक छापून त्यावरील टीका संपल्यानंतर ५० वा श्लोक घ्यावयास पाहिजे.

या श्लोकाचा अर्थ शंकर-रामानुजांपेक्षां ज्ञानेशांनीं स्वतंत्र केला आहे. 'बुद्धियोग' शब्दाचा 'समत्वबुद्धियुक्त कर्म' असा शंकरांनीं व रामानुजांनीं अर्थ केला आहे व कर्म शब्दाचा 'फलहेतु धरून केलेलें कर्म' असा अर्थ केला आहे. ज्ञानेशांनीं बुद्धियोग म्हणजे 'तद्युक्त कर्म' असा अर्थ केला नाहीं आणि कर्माचाही विशिष्ट कर्म असा संकुचित अर्थ केला नाहीं.

"तो बुद्धियोगु विचारितां । बहुवें पाडें पार्था । दिसे हा आरौता । कर्मभागु ॥ २७४ ॥" 'बुद्धियोग म्हणजे बुद्धीची विशिष्ट स्थिति-आत्मबोधयुक्त बुद्धि-तिच्या तुलनेनें एकंदर कर्मभाग हा अलिकडचा, कमी प्रतीचा आहे' असें

ज्ञानेशाचें मत दिसतें. ' तथापि याच कर्माच्या योगानें या योगाची प्राप्ति होणार असल्यामुळें, बुद्धियोगाच्या ठिकाणा स्थिर राहून मनानें कर्मफलविषयक हेतूचा त्याग कर ' असें नंतरच्या दोन ओंव्यात ज्ञानेशानीं सांगितलें आहे.

(११) श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला ।
समाधावचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥ ५३ ॥

शा. भा.—ते तव बुद्धि यदा यस्मिन् काले स्थास्यति स्थिरीभूता भविष्यति निश्चला विक्षेपचलनवर्जिता सती–समाधौ–समाधीयते चित्तमस्मिन्निति समाधि आत्मा तस्मिन्नात्मनि इत्येतत् ।

ज्ञा.—इंद्रियांचिया संगती । जो प्रसर होतसे मती । ते स्थिर होईल मागौती । आत्मरूपीं ॥ २८३ ॥

समाधि शब्दाचा शंकरानीं आत्मा असा अर्थ केला आहे तोच ज्ञानेशानीं स्वीकारला आहे. येथील शब्दसाम्य लक्षात घेण्यासारखें आहे.

(१२) यदा संहरते चायं कूर्मोऽङ्गानीव सर्वशः ।
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्य तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ५८ ॥

या श्लोकाचा शंकर-रामानुजानीं, ' कासव ज्याप्रमाणें आपले अवयव आवरतें, त्याप्रमाणें जो विषयापासून आपलीं इंद्रियें आवरतो ' असा श्लोकात आहे तेवढाच अर्थ केला आहे. ज्ञानेश्वरानीं जरा व्यापक अर्थ केला आहे— " देखें कूर्मीचिया परी । उवाइला अवयव पसरी । ना तरी इच्छावसें आवरी । आपणपाचि ॥ ३०२ ॥ तैसिं इंद्रियें आपैतीं होतिं । जेयाचें म्हणियें करिति । तेयाची प्रज्ञा जाणें स्थिति । पातली असे ॥ ३०३ ॥" कासव ज्याप्रमाणें आपल्या इच्छेप्रमाणें आपले अवयव पाहिजे तेव्हा पसरतें व आवरू शकतें त्याप्रमाणें इंद्रियें ज्याच्या स्वाधीन होऊन आज्ञेप्रमाणें वागतात तो स्थितप्रज्ञ होय असा ज्ञानेश्वराचा अर्थ आहे. शंकररामानुजानीं श्लोकाला धरून इंद्रियें आवरण्यापुरताच कासवाचे अवयव आवरण्याचा दृष्टान्त घेतला आहे. ज्ञानेश्वरानीं तो व्यापक करून इंद्रियें विषयात व्यापृत करण्याच्या स्वातंत्र्याचाही त्यात समावेश केला आहे. निंबार्कशिष्य केशव कास्मीरी भट्टाचार्य यानीं गीतेवर लिहिलेल्या 'तत्त्वप्रकाशिका' टीकेंत या श्लोकाच्या दिलेल्या अर्थाशीं ज्ञानेशाच्या अर्थाचें किंचित् साम्य आहे. " यदा अयं योगी शब्दादिविषयेभ्य श्रोत्रादिज्ञानेन्द्रियाणि संहरते कर्मेंद्रियाणि तु आवश्यके कर्मणि संकोचेन प्रवर्तयति । यथा कूर्म अन्यभयात् करचरणाद्यङ्गानि शरीरान्तरुपसंहरति आहारार्थं शनै शनै नि सार्य

प्रवर्तते तद्वत्." ज्ञानेशांनीं या टीकेप्रमाणें ज्ञानेंद्रियें व कर्मेंद्रियें आणि आवश्यक व अनावश्यक कर्मे असा भेद केलेला नाहीं. इंद्रियें आवरणें व व्यापृत करणें असा अर्थ करण्यापुरतेंच या टीकेशीं ज्ञानेशांचें किंचित् साम्य आहे.

(१३) विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनः ।
रसवर्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते ॥ ५९ ॥

शां. भा.—अस्य यतेः परं परमार्थतत्त्वं ब्रह्म दृष्ट्वा उपलभ्य "अहमेव तत्" इति वर्तमानस्य निवर्तते निर्बीजं विषयविज्ञानं सम्पद्यते इत्यर्थः ॥

ज्ञा.—मग अर्जुना स्वभावें । हाही नियमातें पावे । जैं परब्रह्म अनुभवें । होउनि जाइजे ॥ ३०८ ॥ तैं शरीरभाव नाशति । इंद्रियें विषय विसरति । जैं सोऽहंभाव प्रतीती । प्रकट होये ॥ ३०९ ॥

शंकर व ज्ञानेश्वर यांच्यांतील शब्द व अर्थसाम्य महत्त्वाचें आहे. 'पर' शब्दाचा 'परब्रह्म' असा व 'दृष्ट्वा' म्हणजे 'अहमेव तत्' अशी प्रतीति असा अर्थ दोघांनींही केला आहे. रामानुजांनीं 'रसः रागोऽपि आत्मस्वरूपं विषयेभ्यः परं सुखतरं दृष्ट्वा निवर्तते' असा अर्थ केला आहे. 'परं' चा 'सुखतर' हा अर्थ ज्ञानेशांनीं घेतलेला नाहीं. 'परब्रह्म' असाच शंकरांप्रमाणें अर्थ केला आहे.

(१४) प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते ।
प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते ॥ ६५ ॥

शां. भा.—किं च प्रसन्नचेतसः शुद्धान्तःकरणस्य हि यस्मात् आशु शीघ्रं बुद्धिः पर्यवतिष्ठते आकाशमिवपरिसमन्तात् अवतिष्ठते, आत्मस्वरूपेणैव निश्चलीभवतीत्यर्थः ।

ज्ञा.—तैसें हृदय प्रसन्न होये । तरि दुःख कैचें कें आहे । तेथ आपैसी बुद्धि राहे । परमात्मरूपीं ॥ ३४० ॥ जैसा निर्वातिचा दीपु । सर्वथा नेणे कंपु । तैसा स्थिरबुद्धि स्वस्वरूपु । योगयुक्तो ॥ ३४१ ॥

चौथ्या चरणाचा अर्थ ज्ञानेशांनीं शंकरांच्याच शब्दांत बहुतेक केला आहे. रामानुजांनीं 'विविक्तात्मविषया बुद्धिः मयि पर्यवतिष्ठते' असा अर्थ केला आहे.

अध्याय तिसरा

पहिल्या श्लोकावरील भाष्यांत आचार्यांनीं ज्ञानकर्मसमुच्चय-पक्षाचें निराकरण केलें आहे. रामानुजांनीं परब्रह्मपुरुषोत्तमप्राप्तीबद्दल चर्चा केली

आहे. ज्ञानेशाना वादविवादाचा प्राय कटाळा असल्यामुळें त्यानी या दोन्ही गोष्टी टाळल्या आहेत व मागील अध्यायाच्या शेवटच्या श्लोकातील ब्राह्मी स्थितीला पुढीलप्रमाणे उल्लेखून—तेथें कर्म आणि कर्ता । नुरेचि पाहतां । ऐसें मत तुझें अनंता । निश्चित जरि ॥ २ ॥ तरि मातें केवि हरी । म्हणसि पार्था, संग्रामु करी । इये लाजसि ना घोरीं । कर्मी सूता ॥ ३ ॥ असा प्रश्न उपस्थित केला आहे.

(१) ज्ञानयोगेन साङ्ख्याना कर्मयोगेन योगिनाम् ॥ ३ ॥

या श्लोकावर शंकर, रामानुज व ज्ञानेश्वर या तिघानींही अधिकारीभेदानें विवेचन केलें आहे. शंकरानीं या श्लोकावरील भाष्यात अधिकाराचा स्पष्ट निर्देश केला नसला तरी मागें २–४७ मध्यें अर्जुनाचा कर्मयोगाच्या ठिकाणीच अधिकार असल्याचें सागितलें आहे. ज्ञानेश्वरानी "एरु कर्मयोगु जाण । जेथ साधकजन निपुण । होऊनिया निर्वाण । पावति वेळे ॥ ३७ ॥" साधकजन कर्मयोगात निपुण झाल्यावर वेळेने निर्वाण पावतात तर "साङ्ख्य, ज्ञानयोगाचें अनुष्ठान करून ओळख झाल्याबरोबर तद्रूपता पावतात ॥ ३६ ॥" असें सागून व ज्ञानयोगाला सिद्धभोजनाचा व कर्मयोगाला साध्यभोजनाचा दृष्टान्त देऊन, स्पष्ट सागितलें कीं, "तैशी दोन्ही इयें मतें । सूचीति एकाचि कारणातें । परि उपास्ति ते योग्यते । आधीन असे ॥ ४० ॥"

(२) न हि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्.. ॥ ५ ॥

शां. भा.—अज्ञ इति वाक्यशेष यतो वक्ष्यति–'गुणैर्यो न विचाल्यते इति । साङ्ख्यानाम् पृथक्करणात् अज्ञानामेव हि कर्मयोगो न ज्ञानिनाम् ।'

ज्ञा.—जव निरार्तता नाही । तव व्यापारु असे पाही । मग संतुष्टिचा ठाइं । कुंठे साहाजे ॥ ४९ ॥ म्हणौनि संगु जव प्रकृतीचा । तव त्यागु न घडे कर्माचा । एथ करू म्हणति तेयाचा । आग्रहोचि ठेर ॥ ६३ ॥ शंकराचेंच मत ज्ञानेशानी वरील ओव्यात माडलें आहे. आत्मज्ञानाच्या योगानें जोंपर्यंत निरार्तता प्राप्त झाली नाही तोंपर्यंत कर्म चुकत नाही. पण आत्मसंतुष्ट मनुष्य झाला कीं कर्म आपोआप थाबतें. जोंपर्यंत त्रिगुणात्मक प्रकृतीचा संग आहे तोंपर्यंत कर्माचा त्याग करिता येत नाहीं. पण प्रकृतीचा संग सुटला—गुणानीं अविचाल्यमान झाला की कर्माचा त्याग करिता येतो असा शंकराप्रमाणेंच ज्ञानेशाचा आशय आहे.

(३) यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।
कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ ७ ॥

शा. भा.—यस्तु पुनः कर्मणि अधिकृतः अज्ञः ... स विशिष्यते इतरस्मात् मिथ्याचारात्.

ज्ञा.—जो आंतरी दृढु । परमात्मरूपीं गूढु । बाह्य तरी रूढु । लौकिकु जैसा ॥ ६८ ॥ ऐसा चिन्हीं चिन्हितु । देखसी तोचि मुक्तु । आशापाशरहितु । ओळख पां ॥ ७४ ॥ या श्लोकावरील ज्ञानेशाची टीका अगदीं स्वतंत्र दिसते. शंकरानी 'अज्ञ' हा शब्द अध्याहृत घेऊन हा श्लोक लाविला आहे तर ज्ञानेशानीं 'मुक्ता' चें वर्णन केलें आहे, व 'विशिष्यते' चा अर्थ 'अर्जुना तोचि योगी । विशेषिजे जगीं' ॥ ७५ ॥ असा केला आहे.

(४) यज्ञार्थात् कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः ॥ ९ ॥

शा. भा.—'यज्ञो वै विष्णुः' इति श्रुतेः यज्ञः ईश्वरः तदर्थं यत्क्रियते तद्यज्ञार्थं कर्म ।

ज्ञा.—स्वधर्मु जो बापा । तो नित्ययज्ञु जाण पां ॥ ८१ ॥
म्हणौनि स्वधर्मानुष्ठान । तें अखंड तुज यजन ॥ ८३ ॥

यज्ञ शब्दाचें ज्ञानेशाचें विवेचन व्यापक दृष्टीचें आहे. पुढील १० ते १२ श्लोकावरील ज्ञानेशाची टीकाही अशीच व्यापक दृष्टीनें केली आहे. स्वधर्म हाच यज्ञ कसा आहे व तो केल्यानें म्हणजे धर्माप्रमाणें प्राप्त झालेली वर्णकर्में कर्तव्यबुद्धीनें केल्यानें सुखसमृद्धि कशी होते याचें सुंदर व सविस्तर विवरण ज्ञानेशानी जसें केलें आहे तसें शंकरानी किंवा रामानुजानीही केलें नाहीं.

(५) कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् ।
तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥ १५ ॥

शा. भा.—*ब्रह्म वेदः स उद्भवः कारणं यस्य तत्कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि* ....अक्षरं ब्रह्म परमात्मा समुद्भवः यस्य तदक्षरसमुद्भवम् ब्रह्म वेद इत्यर्थः ।

ज्ञा.—म्हणौनि कर्मासि आदि ब्रह्म । वेदरूप ॥ १३५ ॥ मग वेदांतें परात्पर । प्रसवतसे अक्षर ॥ १३६ ॥

ज्ञानेश्वरानी येथे शंकराप्रमाणें "ब्रह्म" शब्दाचा वेद व "अक्षर" शब्दाचा परमात्मा असा अर्थ केला आहे. रामानुजानी "ब्रह्मशब्दनिर्दिष्टं प्रकृतिपरिणामरूपं शरीरं, अक्षरशब्दनिर्दिष्टो जीवात्मा" असे अर्थ दिले आहेत

तर आनदतीर्थांनीं "ब्रह्म" शब्दाचा मुख्यार्थ घेऊन "अक्षर" शब्दानें "वेद" घेतले आहेत.

(६) यस्त्वात्मरतिरेव स्यात् आत्मतृप्तश्च मानव ।
आत्मन्यव च सतुष्ट तस्य कार्यं न विद्यते ॥ १७ ॥

शा. भा.—य ईदृश आत्मानित् तस्य कार्यं करणीय न विद्यते नास्तीत्यर्थ ।

ज्ञा.—तृप्ति जालेया जैसी । साधनें सरति आपैसीं । देखें आत्मतुष्टी तैसी । कर्मे नाहीं ॥ १४७ ॥

(७) नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनह कश्चन ।
न चास्य सर्वभूतपु कश्चिदर्थव्यपाश्रय ॥ १८ ॥

ज्ञानेशाना या श्लोकावर टीका केलेली नाहीं शकरानीं भाष्य करून शेवटीं "न तु एतस्मिन् सर्वत सप्लुतोदकस्थानीये सम्यग्दर्शने वर्तसे" असें अर्जुनाला उद्देशून म्हटलें आहे. त्याचा साराश ज्ञानेशानीं, "जवंवरी अर्जुना । तो बोधु न भेटे मना । तवचि येया साधना । भजावें लागे ॥ १४८ ॥" या ओवींत सागितलेला दिसतो वरील श्लोकातील "ज्ञानोत्तर कर्म नाहीं" हा सिद्धान्त शकराप्रमाणेच ज्ञानेशाना मान्य आहे

(८) कर्मणैव हि ससिद्धिमास्थिता जनकादय ॥ २० ॥

या श्लोकावर शकरानीं जनकादिक क्षत्रिय हे ज्ञानी होते किंवा अज्ञानी होते असा विकल्प धरून अर्थ लाविला आहे. ज्ञानी असतील तर त्यानी प्रारब्धकर्माप्रमाणें कर्मे करूनही मोक्ष मिळविला. अज्ञानी असतील तर कर्मांनी चित्तशुद्धि होऊन ज्ञानप्राप्तिद्वारा त्याना मोक्ष मिळाला ज्ञानेश्वरानीं असा वैकल्पिक अर्थ दिलेला नाहीं

"देख पा जनकादिक । कर्मजात अशष ।
न सडिताचि मोक्षसुख । पावते झाले ॥ १५१ ॥"

शकराच्या दोन्ही अर्थांचा समावेश या ओवींत झालेला दिसतो "कर्मणैव" या मूळांतील शब्दाच्या अर्थाची सदिग्धता ज्ञानेशानीं तशीच कायम ठेविलेली आहे.

(९) गीतेंतील २१–२३ व २९ व्या श्लोकावर टीका करिताना ज्ञानेशानीं ज्ञानोत्तर कर्मयोगाचा जितका जोरानें पुरस्कार केला आहे तितका शकर–रामानुजानीं केलेला नाहीं. ज्ञान्याला स्वत करता काहीही कर्तव्य उरत

नाहीं हें ज्ञानेशांना मान्य आहे, पण लोकांकरितां त्याला कर्तव्य आहे असें ते मानतात—

"देखें प्राप्तार्थ जाले । जे निष्कामता पावले । तेयांही कर्तव्य असें उरलें । लोकांलागी ॥ १५४ ॥ एथ वडिल जेंजें करिति । तेया नांव "धर्मु" ठेविति । तोचि एर अनुष्ठिति । सामान्य सकळ ॥ १५७ ॥ आम्ही पूर्णकाम होउनि । जरि आत्मस्थिती राहुनि । तरि प्रजा हे कैसेनि । निस्तरैल ॥ १६४ ॥ म्हणौनि समर्थु जो एथें । आणि लाणि सर्वज्ञतें । तेणें सविशेष कर्मातें । त्यजावें ना ॥ १६६ ॥ देखैं फलाचिया आशा । आचरे कां मूर्खु जैसा । कांमि भरु होआवा तैसा । निराशाही ॥ १६७ ॥ जे पुढुतीं पुढुतीं पार्था । हे सकळ लोकसंस्था । रक्षणीय गा सर्वथा । म्हणौनियां ॥ १६८ ॥ मार्गाधारें वर्तावें । विश्व हें मोहरें लावावें । अलौकिकां नोहावें । लोकांप्रति ॥ १६९ ॥

ज्ञानी मनुष्य कर्में करूनही अकर्ताच असतो. कारण कर्में प्रकृतिधर्मा-प्रमाणें देहाकडून घडत असतात. ज्ञान्याचें देहात्मत्व नष्ट झालेलें असल्यामुळें देहाकडून घडणाऱ्या कर्माशीं त्याचा कांहींही संबंध नसतो. त्यामुळें ज्ञानी हा नेहमीं अकर्ता व देहाकडून घडणाऱ्या कर्माचा साक्षीभूत असतो.

"जे तत्त्वज्ञांचां ठाईं । तो प्रकृतिभावो नाहीं । जेथ कर्मजात पांईं । निफजत असे ॥ १७७ ॥ तो देहाभिमानु सांडूनि । गुणकर्म ओलखौनि । साक्षिभूत होऊनि । वर्ते देही ॥ १७८ ॥" ज्ञानोत्तर ज्ञानी मनुष्याचा कर्माच्या ठिकाणीं अधिकार नाहीं याचा हा अर्थ असल्यामुळें, ज्ञानी मनुष्याचें अकर्तृत्व कायम राहूनही लोकांकरितां त्यानें कर्में केलीं पाहिजेत असें सांगण्यांत ज्ञानेश्वरांना कांहीं विरोध वाटला नाहीं.

(१०) मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा......॥३०॥

शां. भा.—मयि वासुदेवे परमेश्वरे सर्वज्ञे सर्वात्मनि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्य निक्षिप्य अध्यात्मचेतसा–विवेकबुद्ध्या अहं कर्ता ईश्वराय भृत्यवत्करो-मीत्यनया बुद्ध्या ।

ज्ञा.—तरि उचितें कर्में आघवीं । तुवां आचरौनि मज अर्पावीं । परि चित्तवृत्ति हे न्यसावी । आत्मरूपीं ॥ १८३ ॥ हें कर्म मी कर्ता । आचरैन मी येया अर्था । ऐसा अभिमान झनें चित्ता । रिगों देसी ॥ १८४ ॥ "अध्यात्मचेतसा" याचा शंकरांनीं केलेला भक्तिपर अर्थ न घेतां, सामान्यतः त्यांच्याप्रमाणेंच या श्लोकाचा अर्थ ज्ञानेशांनीं केला आहे. रामानुजांनीं आपलें तत्त्वज्ञान या

श्लोकावरील भाष्यांत आणलें आहे. "इदानीं आत्मना परमपुरुषशरीरतया तन्नियाम्यत्वस्वरूपनिरूपणेन भगवति पुरुषोत्तमे सर्वात्मभूते गुणकृतं च कर्तृत्व-मारोप्य कर्मकर्तव्यतोच्यते।" "जीवात्मा हा परमात्म्याचें शरीर आहे व परमात्मा जीवाचा नियामक असल्यामुळें तोच कर्ता आहे" असा रामानुजाचा अर्थ आहे. ज्ञानेशानीं या तत्त्वज्ञानाचा स्वीकार येथें केलेला नाहीं.

(११) मनसस्तु परा बुद्धिः यो बुद्धेः परतस्तु सः ॥ ४२ ॥

शंकराचार्यांनीं येथें बुद्धीहून पर याचा "तथा यः सर्वदृश्येभ्यो बुध्यन्तेभ्योऽभ्यंतरः ... स बुद्धेर्द्रष्टा परमात्मा" असा अर्थ केला आहे तर, रामानुजानीं "बुद्धेरपि यः परः सः कामः" असा अर्थ केला आहे. शांकरमतें बुद्धीहून पर "परमात्मा" आहे तर रामानुजमतें "काम" आहे.

(१२) एवं बुद्धेः परं बुद्ध्वा संस्तभ्यात्मानमात्मना ।
जहि शत्रुं महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥ ४३ ॥

शां. भा.—एवं बुद्धेः परम् आत्मानं बुद्ध्वा ज्ञात्वा संस्तभ्य,—सम्यक् स्तंभनं कृत्वा स्वेनैव आत्मना संस्कृतेन मनसा सम्यक् समाधायेत्यर्थः ।

रा.—एवं बुद्धेरपि परं कामं ज्ञानविरोधिनं बुद्ध्वा आत्मानं मनः आत्मना बुद्ध्या कर्मयोगे अवस्थाप्य, एनं कामरूपं दुरासदं शत्रुं जहि नाशयेति।

येथेंही शंकरानीं बुद्धेः परं म्हणजे आत्मा असाच अर्थ केला आहे व रामानुजानीं पुनः "काम" असा अर्थ करून, बुद्धीनें मनाला कर्मयोगाच्या ठिकाणीं स्थापित कर असा "संस्तभ्य आत्मानम् आत्मना" याचा अर्थ केला आहे. ज्ञानेश्वराच्या खालील ओव्या पाहिल्या तर या "बुद्धेः परं" व "संस्तभ्यात्मानमात्मना" या दोहोंचे अर्थ शंकराप्रमाणें दिलेले दिसतील. "तेथ रागद्वेष जरी निमाले। तरी ब्रह्मींचें स्वाराज्य आलें। मग भोगी सुख आपुलें। आपणचि ॥ २६६ ॥ जे गुरुशिष्याची गोठी। पदपिंडाची गांठी। तेथ स्थिर होऊनि नुठी। कवणे काळीं ॥ २६७ ॥

अध्याय चौथा

(१) प्रकृतिं स्वां अधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥ ६ ॥

शां. भा.—प्रकृतिं स्वां ... मम वैष्णवीं मायां त्रिगुणात्मिकां यस्या वशे सर्वमिदं जगत् वर्तते, यया मोहितं जगत् सत् स्वमात्मानं वासुदेवं न जानाति. तां प्रकृतिं स्वां ... अधिष्ठाय वशीकृत्य संभवामि देहवानिव भवामि जात इव आत्ममायया आत्मनो मायया, न परमार्थतो लोकवत् ॥

ज्ञा.—माझें अव्यक्तत्व न नशे। परि होणें जाणें एक दीसे। तें प्रतिबिंबे मायावशें। स्वस्वरूपीं ॥४४॥ माझी स्वतंत्रता न मोडे। परि कर्माधीनु ऐसा आवडे। तेंही भ्रांतिबुद्धी तरि घडे। यऱ्हवीं नाहीं ॥४५॥ जें येकचि दीसे दुसरें। तें दर्पणाचेनि आधारें। यऱ्हवि काइ वस्तु विचारें। दुजें आहे ॥४६॥

ज्ञानेशांनीं येथें शंकरांप्रमाणेंच अर्थ केला आहे. रामानुजांनीं "आत्मनः अवतारप्रकारं देहयाथात्म्यं जन्महेतुं चाह"—अशी प्रस्तावना करून पुढें "ज्ञान पर्यायोऽत्र माया शब्दः" असा 'माया' शब्दाचा 'ज्ञान' असा अर्थ केला आहे. हें देहयाथात्म्य व माया म्हणजे ज्ञान ह्या दोन्ही गोष्टी ज्ञानेशांना मान्य नाहींत.

(२) जन्म कर्म च मे दिव्यं एवं यो वेत्ति तत्त्वतः ॥ ९ ॥

शां. भा.—तज्जन्म मायारूपं, कर्मच साधुपरित्राणादि....यो वेत्ति।

ज्ञा.—माझें अजत्व जन्मणें। अक्रियताच करणें। अविकार जो जाणे। तो मुक्तु मानी ॥९७॥ परमेश्वर हा अज आहे, त्याचे जन्म वस्तुतः नसून मायारूप आहेत हाच दोघांचाही अर्थ आहे.

(३) वीतरागभयक्रोधाः मन्मया मामुपाश्रिताः।
बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावमागताः ॥१०॥

शां. भा.—मन्मया ब्रह्मविद ईश्वराभेददर्शीनो मामेव च परमेश्वरमुपाश्रिताः केवलज्ञाननिष्ठा इत्यर्थः। बहवः....मद्भावं ईश्वरभावं मोक्षमागताः समनुप्राप्ताः।

ज्ञा.—जे मियां सदा आथिले। माझियाचि सेवा जियाले। कां आत्मबोधें तोखले। वीतराग ॥६०॥ ते मद्भावा साहाजें आले। मी तेचि होऊनि गेले। जें मज तेयां उरलें। पदर नाहीं ॥६२॥ तैसे यमनियमीं कडसले। जे तपोज्ञानी चोखाळले। ते मी तेचि जाले। एथें संशयो काइसा ॥६४॥ 'मन्मयाः' आणि 'मद्भावमागताः' यांचे, शंकर-ज्ञानेशांचे अर्थ सारखे आहेत.

(४) काङ्क्षन्तः कर्मणां सिद्धिं यजन्त इह देवताः.. ॥ १२ ॥

या श्लोकावरील भाष्यांत—'वासुदेवः सर्वम्' या ज्ञानानें मुमुक्षु होऊन सर्व लोक तुला कां प्राप्त होत नाहींत, असा प्रश्न उपस्थित करून व 'कर्मफलाचा हेतु धरून इंद्रादि देवतांच्या उद्देशानें ते यजन करितात म्हणून मला प्राप्त होत नाहींत' असें उत्तर देऊन "अथ योऽन्यां देवतामुपास्तेऽन्योऽसावन्योऽहमस्मीति न स वेद, यथा पशुः, एवं स देवानाम्" (बृ. उ. १–४–१०)

ही श्रुति उद्धृत केली आहे. याच श्रुतीच्या अनुरोधानें अद्वैताचा पुरस्कार पुढील ओव्यांत ज्ञानेशांनीं केलेला दिसतो—

परि ज्ञानेंविण नाडलें। जें बुद्धिभेदासि आलें। तेणें एकीं कल्पिलें। अनेकत्व ॥ ६७ ॥ म्हणौनि अभेदा भेदु देखिति। अनामा नामें ठेविति। देवो देवी म्हणती। अव्याच्यातें ॥ ६८ ॥ जें सर्वत्र सदा सम। तेथ विभाग अधमोत्तम। मतिवसें संभ्रम। विवंचिती ॥ ६९ ॥

(५) एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः।
कुरु कर्मैव तस्मात् त्वं पूर्वैः पूर्वतरं कृतम् ॥ १५ ॥

शां. भा.—यदि अनात्मज्ञस्त्वं तदा आत्मशुद्ध्यर्थं, तत्त्वविच्चेल्लोकसंग्रहार्थं, पूर्वैः जनकादिभिः पूर्वतरं कृतं, नाधुनातनं कृतं निर्वर्तितम्।

ज्ञा.—मागील मुमुक्षु जे होते। तिहीं ऐसेंचि जाणोनियां मातें। कर्में केलीं समस्तें। धनुर्द्धरा ॥ ८१ ॥

शंकरांनीं अज्ञानी व ज्ञानी असे दोन्ही पक्ष घेऊन अर्थ केला आहे. ज्ञानेश्वरांनीं श्लोकाला अनुसरून फक्त मुमुक्षु तेवढाच घेतला आहे. रामानुजांनीं "एवं मां ज्ञात्वापि मुक्तपापैः पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः उक्तलक्षणम् कर्म कृतम्।" असा फक्त ज्ञान्यांचा पक्ष घेतलेला दिसतो. ज्ञानेशांनीं हा पक्ष घेतलेला नाहीं.

(६) कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः।
अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहना कर्मणो गतिः ॥ १७ ॥

कर्म, विकर्म व अकर्म यांचे अर्थ शंकर, रामानुज व ज्ञानेश्वर यांनीं भिन्न भिन्न दिले आहेत.

	कर्म	विकर्म	अकर्म
शंकर—	शास्त्रविहित	शास्त्रप्रतिषिद्ध	तूष्णींभावः
रामानुज—	मोक्षसाधनभूत	नित्यनैमित्तिक काम्य	ज्ञान
ज्ञानेश्वर—	जेणें विश्वाकारु संभवे	वर्णाश्रमोचित कर्म	निषिद्ध

ज्ञानेशांनीं येथें आपले स्वतंत्र अर्थ दिले आहेत. तत्त्वप्रकाशिकाकारांनीं येथें शंकरांची जवळ जवळ शब्दशः नक्कल केली आहे.

(७) कर्मण्यकर्म यः पश्येत् अकर्मणि च कर्म यः।
स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत् ॥ १८ ॥

शां. भा.—....अत्र च कर्म....कर्मरहितेऽविक्रिये आत्मनि सर्वैरध्यस्तं ....। अत आत्मसमवेततया सर्वलोकप्रसिद्धे कर्मणि नदीकूलस्थेष्विव वृक्षेषु

गतिप्रातिलोम्येन अकर्म कर्माभावं यथाभूतं गत्यभावमिव वृक्षेषु यः पश्येत्, अकर्मणि च कार्यकरणव्यापारोपरमे कर्मवदात्मनि अध्यारोपिते "तूष्णीमकुर्वन् सुखमासे" इत्यहंकाराभिसन्धिहेतुत्वात् तस्मिन् अकर्मणि च कर्म यः पश्येत्।....

ज्ञा.—जो सकल कर्मि वर्ततां। देखे निष्कर्मता। कर्मसंगें निरासता। फलाचिया ॥ ९२ ॥ जैसा जो जलापासिं उभा ठाके। तो जन्हीं आपणपें जलामाजि देखे। तन्हीं निभ्रांत ओळखे। म्हणे मी वेगळा आहें ॥ ९५ ॥ अथवा नावे हान रिघे। तो थडियेचे रुख जात देखे वेगें। साचोकारें पाहों लागे। तव रुख म्हणे अचळ ॥ ९६ ॥ तैसें सकळ कर्मीं असणें। तें फुडें मानूनियां वायाणें। मग आपणपां जो जाणे। नैष्कर्म्यता ॥ ९७ ॥

कर्मरहित अशा आत्म्यावर कर्माचा लोकांनीं अध्यास केला आहे. नावेंत बसून जातांना कांठावरील वृक्ष आपल्या विरुद्ध दिशेनें चालत आहेत असें जसें वाटतें, वस्तुतः ते वृक्ष स्थिरच असतात, त्याप्रमाणें आत्मा कर्म करतो असें वाटलें तरी तो वस्तुतः अक्रियच आहे. अशा रीतीनें "कर्माच्या ठिकाणीं जो अकर्म पाहतो" असा पहिल्या चरणाचा शंकरांनीं अर्थ केला असून ज्ञानेशांनींही तसाच केला आहे व "नावेंत बसून जात असतांना वृक्ष गतिमान् दिसतात" हा शंकरांचा दृष्टान्तही ज्ञानेशांनीं घेतला आहे.

पुढील चरणाचा अर्थ शंकरांनीं असा केला आहे—"मनुष्य जरी बसला असला तरी मी सुखानें बसलों आहें असा अहंकार कायम असल्यामुळें त्याचें स्वस्थ बसणें किंवा अकर्म हेंही कर्म आहे असें जो पाहतो." ज्ञानेशांनीं वेगळाच पण मार्मिक अर्थ केला आहे—

आणि उदो अस्तुचेनि प्रमाणें। जैसें न चलतां सूर्या चालणें। तैसें नैष्कर्म्यत्वीं जाणें। कर्म जो गा ॥ ९८ ॥ तो मनुष्यासारिखा आवडे। परि मनुष्यत्व तेयासि न घडे। जैसें जळाधारें न बुडे। भानुबिंब ॥ ९९ ॥ सूर्य वस्तुतः चालत नसतां तो चालला आहे असें जसें वाटतें त्याप्रमाणें निष्कर्म अशा आत्म्यावर कर्माचा अध्यारोप झाला आहे असें तो समजतो, असा ज्ञानेशांचा अर्थ आहे. शंकरांनीं दुसरा चरण अज्ञान्याकडे लाविला आहे. ज्ञानेशांनीं दोन्ही चरण ज्ञान्याकडे लावून, "कर्म करतोसा दिसला तरी वस्तुतः तो कर्म करीत नाहीं आणि कर्म न करणारा असतां त्याच्यावर कर्मकर्तृत्वाचा आळ आला आहे" असा अर्थ दिला आहे.

रामानुजानीं "क्रियमाणमेव कर्म आत्मयाथात्म्यानुसंधानेन ज्ञानाकारं यः पश्येत् तच्च ज्ञानं कर्मयोगान्तर्गततया कर्माकारं यः पश्येत्" असा अर्थ दिला आहे. ज्ञानेशानीं तो स्वीकारलेला नाहीं.

या श्लोकावर ज्ञानेशाच्या ९२ ते १०१ ओव्या आहेत. १९ व्या श्लोकावर १०२ ओवीपासून टीका सुरू होते. तेथें वस्तुतः १९ वा श्लोक छापावयास पाहिजे होता. तो १८ व्या श्लोकावरील टीकेमध्यें चुकीनें छापला गेला आहे.

(८) १९ आणि २० व्या श्लोकावरील शंकराचें भाष्य महत्त्वाचें आहे. "ज्ञानी मनुष्याचा व्यवहार कामसंकल्पवर्जित असतो" यावर ते लिहितात "मुधैव चेष्टामात्रा अनुष्ठीयन्ते प्रवृत्तेन चेल्लोकसंग्रहार्थं निवृत्तेन चेज्जीवनमात्रार्थं, तं ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं कर्मादौ अकर्मादिदर्शनं ज्ञानं तदेवाग्निः तेन ज्ञानाग्निना दग्धानि शुभाशुभलक्षणानि कर्माणि यस्य तमाहुः परमार्थतः पंडितं बुधा ब्रह्मविदः ॥ १९ ॥"

"कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति सः ॥ २० ॥" यावर आचार्य लिहितात "स्वप्रयोजनाभावात् लोकसंग्रहार्थं पूर्ववत्कर्मणि प्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति। विदुषा क्रियमाणं कर्म परमार्थतः अकर्मैव तस्य निष्क्रियात्मसंपन्नत्वात्।" आचार्यांचा हा महत्त्वाचा सिद्धान्त ज्ञानेशानाही मान्य असल्याचें मागें दाखविलेंच आहे (३-१७८). तथापि या श्लोकावर ज्ञानेशानीं हें भाष्य घेतलेलें नाहीं. मागील श्लोकावर टीका करितानाच हा अर्थ त्यांनीं सांगून टाकिला आहे.

तैसें सकळकर्मी असणें। तें फुडें मानूनिया वायाणें। मग आपणपा जो जाणें। नैष्कर्म्यता ॥ ९७ ॥ तेणें न पाता विश्व देखिलें। न करिता सर्व केलें। न भोगिता भोगिलें। भोग्यजात ॥ १०० ॥

(९) शारीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥ २१ ॥

शारीर शब्दाचा "शरीरनिर्वर्त्य" हा अर्थ बरोबर नाहीं. "शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनम्" हा अर्थ बरोबर आहे असें शंकरानीं ठरविलें असून त्याप्रमाणें २१ व २२ व्या श्लोकावर भाष्य केलें आहे. पण ज्ञानेशाना इतका संकुचित अर्थ मान्य नसावा असें पुढील ओव्यावरून दिसतें—

म्हणोनि अवसरें जें जें पावे। तेणेंचि तो सुखावे। जेया आपुलें आणि परावें। दोन्ही नाहीं ॥ १०८ ॥ चरणीं हान चाले। या सुखें जें जें वोळे।

ऐसें चेष्टाजात तेतुलें । आपणचि जो ॥ ११० ॥ हें असो विश्व पाइं । जेया आपणपें वांचूनि नाहीं । कर्म तें कवण काइ । बाधी तेयातें ॥ १११ ॥

ज्ञानी मनुष्य कर्म करूनही अकर्ताच असतो असें एकदां ठरविल्यावर त्यानें "शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनं" कर्म केलें तर त्याला किल्बिष प्राप्त होत नाहीं. त्यापेक्षां अधिक केलें तर किल्बिष प्राप्त होतें या म्हणण्यांत कांहीं अर्थ राहत नाहीं. शारीरं याचा केवळ शरीराकडून होणारें, आत्मकर्तृक नव्हे, असाच व्यापक अर्थ मुळांत आहे व तोच ज्ञानेशांनीं घेतला आहे असें वरील १११ व्या ओवीवरून स्पष्ट दिसतें.

(१०) यज्ञशिष्टामृतभुजः यान्ति ब्रह्म सनातनम् ॥ ३१ ॥

शंकरांनीं "यज्ञशिष्टामृतभुजः" या पदाचा साधा अर्थ केला आहे. ज्ञानेश्वरांनीं दुसरा चरण लक्षांत घेऊन स्वतंत्र टीका केली आहे—

ऐसें अनादिसिद्ध चोखट । जें ज्ञानयज्ञावशिष्ट । तें तें सेविति ब्रह्मनिष्ठ। ब्रह्माहंमंत्रें ॥ १५० ॥ "यज्ञशिष्ट" याचा "ज्ञानयज्ञावशिष्ट" असा अर्थ करून "ज्ञानयज्ञानंतर अवशिष्ट असें जें अमृत ब्रह्म त्याचें ब्रह्मनिष्ठ सेवन करितात" असा सुंदर व संदर्भाला जुळणारा भावार्थ, शंकरांच्यापुढें जाऊन ज्ञानेशांनीं केला आहे.

(११) एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे ।
कर्मजान् विद्धि तान्सर्वान् एवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे ॥ ३२ ॥

शां. भा.—कर्मजान् विद्धि तान् सर्वान् अनात्मजान् । निर्व्यापारो ह्यात्मा । अत एवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे अशुभात् । न मद्व्यापारा इमे निर्व्यापारोऽहमुदासीन इत्येवं ज्ञात्वा अस्मात् सम्यग्दर्शनात् मोक्ष्यसे संसारबंधनात् ।

ज्ञा.—ऐसें बहुतीं परीं अनेग । जे सांगितले कां याग ।
ते विस्तारूनि वेदें चांग । म्हणितले आहाति ॥ १५४ ॥
परि तेणें विस्तारें काइ करावें । हे कर्मसिद्ध जाणावे ।
एतुलेनि कर्मबंधु स्वभावें । पावैल ना ॥ १५५ ॥

रामानुजांनीं, "हे नानाविध यज्ञ—"एवं ज्ञात्वा" म्हणजे यथोक्त प्रकारेण अनुष्ठाय"—करून तं मोक्ष पावशील असा अर्थ केला आहे. ज्ञात्वा म्हणजे "अनुष्ठाय" हा अपूर्व अर्थ ज्ञानेशांनीं स्वीकारलेला नाहीं. त्यांनीं शंकरांप्रमाणेंच या श्लोकावर टीका केली आहे.

अध्याय पांचवा

पहिल्या श्लोकावर शंकरांनीं विस्तृत भाष्य करून, ज्ञानी मनुष्याला कर्मयोग संभवत नसल्यामुळें, कर्मयोग श्रेष्ठ कीं कर्मसंन्यास श्रेष्ठ हा प्रश्न अज्ञानी मनुष्यासंबंधानेंच असला पाहिजे असा निर्णय केला आहे. ज्ञानेशांनीं ही चर्चा टाळली आहे व दुसऱ्या श्लोकावर "तऱ्ही जाणां नेणां सकळां। हा कर्मयोग किर पांजला। जैसी नाव स्त्रियां बाळां। तोय तरणी ॥ १६ ॥" अशी टीका केली आहे. तथापि येथील "जाणां नेणां" शब्दांनीं ज्ञानी व अज्ञानी असा अर्थ अपेक्षित नसून "लहानमोठे" एवढाच अर्थ ज्ञानेशांना विवक्षित असावा असें वाटतें.

(१) ज्ञेयः स नित्यसंन्यासी यो न द्वेष्टि न काङ्क्षति।
निर्द्वन्द्वो हि महाबाहो सुखं बन्धात् प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

शां. भा.—एवंविधः यः कर्मणि वर्तमानोऽपि स नित्यसंन्यासीति ज्ञातव्यः।

ज्ञा.—आतां गृहादिक आघवें। तें कांहींच नलगे त्यजावें। जे घेतें जालें स्वभावें। निःसंगु म्हणौनि ॥ २२ ॥ तैसा असतेन उपाधि। नाकळिजे तो कर्मबंधीं। जेयाचिये बुद्धी। संकल्पु नाहीं ॥ २४ ॥ म्हणूनि कल्पना जैं सांडे। तैंचि गा संन्यासु घडे। ययो कारणें दोन्ही सांघडे। संन्यास योग ॥ २९ ॥

ज्ञानेश्वरांनीं शंकरांप्रमाणेंच येथें अर्थ केला आहे. रामानुजांनीं "यः कर्मयोगी आत्मानुभवतृप्तः तद्व्यतिरिक्तं किमपि न कांक्षति स नित्यसंन्यासी नित्यज्ञाननिष्ठः ज्ञेयः" असें भाष्य केलें आहे तें ज्ञानेशांनीं घेतलें नाहीं.

(२) यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते।
एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ॥ ५ ॥

शां. भा.—यत्सांख्यैः ज्ञाननिष्ठैः संन्यासिभिः प्राप्यते स्थानं मोक्षाख्यं तद्योगैरपि....

ज्ञा.—तैसें ऐक्य योगसंन्यास। वोळखे जो ॥ ३० ॥

सांख्य शब्दाचा संन्यास हा अर्थ शंकरांप्रमाणेंच ज्ञानेशांनीं केला आहे.

(३) सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥ ७ ॥

शां. भा.—सर्वेषां ब्रह्मादीनां स्तम्बपर्यन्तानाम् भूतानाम् आत्मभूतः आत्मा प्रत्यक्चेतनः यस्य स सर्वभूतात्मभूतात्मा सम्यक्दर्शीत्यर्थः ॥ स तत्रैवं वर्तमानः लोकसंग्रहाय कर्म कुर्वन्नपि न लिप्यते न कर्मभिर्बध्यते इत्यर्थः।

ज्ञा.—जैसें समुद्रीं लवण न पडे । तव वेगळें अल्प आवडे । मग होये सिंधूचिएवढें । मिळे तेव्हां ॥ ३५ ॥ तैसें संकल्पौनि काढिलें । जेयाचें मन चैतन्य जालें । तेणें एकदेशियें परि व्यापिलें । लोकत्रय ॥ ३६ ॥ आतां कर्ता कर्म करावें । हें कोठलें तेया आघवें । आणि करी तरी स्वभावें । अकर्ता तो ॥३७॥

शंकर व ज्ञानेश्वर यांच्या विवेचनांत पूर्ण साम्य आहे. दोघांनींही परमात्म्याशीं ऐक्य पावलेल्या सम्यक्‌दर्शनी ज्ञान्याचें विवेचन येथें केलें आहे.

रामानुजांनीं इतका व्यापक अर्थ घेतलेला दिसत नाहीं. सर्वभूतें शब्दांनीं "देवादि भूतें" घेऊन "परमात्मा" त्यांनीं वगळलेला दिसतो. "सर्वेषां देवादिभूतानाम् आत्मभूतः आत्मा यस्यासौ सर्वभूतात्मभूतात्मा, आत्मयाथात्म्यमनुसंदधानस्य हि देवादीनां स्वस्य च एकाकारः आत्मा" असें त्यांचें भाष्य आहे.

(४) वरील श्लोकांत सम्यक्‌दर्शी ज्ञान्याचें विवेचन सुरू झालें तेंच पुढें चालू आहे, पण शंकरांनीं ७-८ व ९ श्लोक ज्ञान्याकडे लावून १० व्या श्लोकावर भाष्य करितांना "यस्तु पुनः अतत्त्ववित् प्रवृत्तश्च कर्मयोगे" असा अज्ञानी निराळा कर्ता घेतला आहे. ज्ञानेशांनीं असा कर्तृभेद केलेला नाहीं. पूर्वीच्या तीन श्लोकांत जसा ज्ञानीच विवक्षित आहे तसा पुढील श्लोकांतही आहे असें समजूनच त्यांनीं टीका केली आहे. "ब्रह्मण्याधाय कर्माणि संगं त्यक्त्वा करोति यः....॥ १० ॥" यावर शंकरांनीं "ब्रह्मणि ईश्वरे आधाय निक्षिप्य तदर्थं करोमीति भृत्य इव स्वाम्यर्थम् सर्वाणि कर्माणि" असें भाष्य केलें आहे. ज्ञानेशांनीं, ज्ञानी मनुष्याचें वर्णन केल्यामुळें स्वामिभृत्यसंबंधाची ही कल्पना त्यांना घ्यावी लागली नाहीं. मागे अध्याय ३-३० मध्यें "अध्यात्मचेतसा" या पदावर भाष्य करतांनाही ही स्वामिभृत्यसंबंधाची कल्पना शंकरांनीं आणली आहे व तेथेंही ज्ञानेशांनीं ती घेतलेली नाहीं. येथें 'ब्रह्मणि' शब्दाचा 'ईश्वरे' असा सगुणपर अर्थ ज्ञानेशांना घ्यावयाचा नसल्यामुळें ही स्वामिभृत्यसंबंधाची कल्पना त्यांनीं घेतली नाहीं हें उघड आहे.

"दीपाचेनि प्रकाशें । गृहिंचे व्यापार जैसे । देहीं कर्मजात तैसें । योगयुक्त ॥ ४९ ॥ तो कर्में करी सकळें । परि कर्मबंधा नाकळे । जैसें न सिंपे जळिं जळें । पद्मपत्र ॥ ५० ॥" एवढीच टीका ज्ञानेशांनीं या श्लोकावर केली आहे.

पुढील ११ व्या व १२ व्या श्लोकावरही असाच प्रकार झाला आहे. शंकरांनीं ते साधक भक्ताकडे लाविले आहेत तर ज्ञानेशांनीं ते सिद्ध ज्ञान्याकडे

स्त्रानिले आहेत. "योगिन कर्म कुर्वन्ति सग त्यक्त्वात्मशुद्धये ॥ ११ ॥" या श्लोकावर शकर म्हणतात—"केवलैर्ममत्वर्जितै ईश्वरायैव कर्म करोमि न मम फलायेति ममत्वबुद्धिशून्यै." ज्ञानेश्वरांनी या श्लोकावर सविस्तर टीका केली आहे, पण भक्तिपर अर्थ लाविला नाही. "सग त्यक्त्वा" यावर 'जे साडिली आहे सगती । अहभावाची ॥ ५६ ॥' अशी त्याची टीका आहे. "युक्त कर्मफल त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् ॥" या १२ व्या श्लोकावर भाष्य करिताना शकर म्हणतात-"युक्त ईश्वराय कर्माणि, न मम फलाय इत्येव समाहित सन् शान्तिमाप्नोति" येथेही हा भक्तिपर अर्थ न घेता ज्ञानेशानीं "तरी आत्मयोगें आथिला । जो कर्मफलासि वीटला । तो घर रिगौनि वरिला । शाती जगीं ॥ ७१ ॥" अशी टीका केली आहे. यावरून सगुणभक्तिपर अर्थ न करिता शकराच्याहि पुढे जाऊन निर्गुण अद्वैतपर अर्थ ज्ञानेश्वर कसे करितात तें लक्षात येईल. ११ व्या श्लोकात "आत्मशुद्धये" असा शब्द आल्यामुळें १० ते १२ श्लोक साधकाकडे घेणे शकराना आवश्यक वाटलें. व पुन्हा १३ व्या श्लोकावर "यस्तु परमार्थदर्शी स" इतकी पदें अध्याहृत घेऊन पुढील वर्णन ज्ञान्याकडे लावावें लागलें. ज्ञानेशाना केवळ "आत्मशुद्धये" या शब्दाकरिता मधलेच तीन श्लोक वेगळे काढून अज्ञानी साधकाकडे लावणे इष्ट वाटलें नाहीं. त्यावरून त्याची स्वतत्र बुद्धि दिसून येते.

(५) ज्ञानेन तु तदज्ञान येषा नाशितमात्मन ।
तेषामादित्यवज्ज्ञान प्रकाशयति तत्परम् ॥ १६ ॥

ईश्वर हा कर्ता करविता आहे, तो लोकाना पाप, पुण्य व त्याचीं फलें भोगण्यास लावतो, या सर्व समजुती अज्ञानमूलक आहेत. ज्ञानानें हें अज्ञान नष्ट झालें म्हणजे ईश्वराचें अकर्तृत्व व त्याच्याशीं असलेलें आपलें ऐक्य प्रतीतीला येतें व भेद नष्ट होतो असें ज्ञानेश्वर पुढील ओव्यात म्हणतात— एथ ईश्वरु एकु अकर्ता । ऐसें मानिलें जरी चित्ता । तोचि मी हें स्वभावता । आदिचि आहे ॥ ८४ ॥ ऐसेनि विवेकें उदो चित्तिं । तेयासि भेदु कैंचा त्रीजगति । देखे आपुलिया प्रतीति । जगचि मुक्त ॥ ८५ ॥ शकरापेक्षाही ज्ञानेशाची टीका येथें स्पष्ट आहे.

रामानुजानीं आपली "आत्मस्वरूपबहुत्वा"ची कल्पना येथें पुन्हा आणली आहे. ते म्हणतात—"विनष्टाऽज्ञानाना बहुत्वाभिधानात् आत्मस्वरूप-बहुत्वम् 'न त्वेवाह जातु नास न त्व नेमे' इत्युपक्रमावगतम् अत्र स्पष्टतरमुक्तम्

.न चेदं बहुत्वमुपाधिकृतम् विनष्टाज्ञानानामुपाधिगंधाभावात्." ज्ञानेशांनीं उलट, भेदाभावाचा पुरस्कार केला आहे हें वरील ओव्यांवरून लक्षांत येईल. पुढील श्लोकावरही एका सुंदर दृष्टान्तानें ही अभेदाची कल्पना त्यांनीं मांडिली आहे—

हें असो संतापु कैसा । म्हणौनि चंद्रु कां न स्मरे जैसा ।
भूर्ति भेदु नेणति तैसा । ज्ञानिये ते ॥ ९१ ॥

(६) शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥ १८ ॥

शां. भा.—समम् एकम् अविक्रियं ब्रह्म द्रष्टुं शीलं येषां ते पंडिताः समदर्शिनः ।

ज्ञा.—एथ भेदु तरि देखावा । जरि अहंभावो उरला होआवा । तो आदींचि नाहीं आघवा । आतां विषम काई ॥ ९४ ॥ म्हणौनि सर्वत्र सदा सम । तें आपणचि अद्वय ब्रह्म । हें संपूर्णता जाणें वर्म । समदृष्टयांचें ॥ ९९ ॥ "समदर्शिनः" याचा शंकर व ज्ञानेश्वर या दोघांनींही अद्वैतपर अर्थ केला आहे.

(७) स योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति ॥ २४ ॥

शां. भा.—यः ईदृशः स योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मणि निर्वृतिं मोक्षम् इह जीवन्नेव ब्रह्मभूतः सन् अधिगच्छति प्राप्नोति ॥

ज्ञा.—अथवा आत्मप्रकाशें चोखें । जो आपणपांचि विश्व देखे । तो देहेंचि ब्रह्म सुखें । मानूं येईल ॥ १४४ ॥ जीवन्मुक्तीची कल्पना शंकरां-प्रमाणेंच ज्ञानेशांनींही येथें मांडिली आहे. मूळ श्लोकांत तशा अर्थाचा शब्द नाहीं. शंकरांनीं तो अधिक घेतला आहे.

(८) छिन्नद्वैधा यतात्मानः सर्वभूतहिते रताः ॥ २५ ॥

यांतील "छिन्नद्वैधाः" या पदाचा "छिन्नसंशयाः" असा अर्थ शंकरांनीं केला आहे. ज्ञानेशांनीं त्यांना अनुसरून "जे निःसंशयां पीकलें । निरंतर ॥१४६॥" अशी टीका केली आहे. रामानुजांनीं या पदाचा "शीतोष्णादिद्वंद्वैः विमुक्ताः" असा अर्थ केला आहे. तो ज्ञानेशांनीं घेतला नाहीं.

(९) अभितो ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम् ॥ २६ ॥

शां. भा.—अभितः उभयतः जीवतां मृतानाम् च ब्रह्मनिर्वाणं मोक्षः वर्तते ॥

ज्ञा.—तें परब्रह्म निर्वाण । जें आत्मविदांचें कारण ।
तेंचि ते पुरुष जाण । पांडुकुमरा ॥ १४८ ॥

ते ऐसे कैसेन जाले । जें देहेंचि ब्रह्मत्वा आले ।
हेंही पूससि तरि भलें । सक्षेपें सागो ॥ १४९ ॥

येथेंही जीवन्मुक्तीची कल्पना शकर व ज्ञानेश या दोघानींही घेतली आहे.

(१०) २७ व २९ या श्लोकावरील भाष्याची प्रस्तावना करिताना शकर म्हणतात—" सम्यग्दर्शननिष्ठाना सन्यासिना सद्योमुक्तिरुक्ता अथेदानीं ध्यानयोग सम्यक् दर्शनस्य अतरग विस्तरेण वक्ष्यामीति तत्र सूत्रस्थानीयान् श्लोकान् उपदिशति स्म " ज्ञानेशानीं हाच अर्थ पुढील ओव्यात सागितला आहे. ' आम्हि मागा मत साधितलें । जे देहींचि ब्रह्मत्व पातले । ते एणें मार्गे आले । म्हणौनिया ॥ १५७॥ यमनियमाचे डोगर । अभ्यासाचे सागर । क्रमूनि हे पार । पातले ते ॥ १९८ ॥ तिहीं आपणपें करुनि निर्लेप । प्रपचा घेतले माप । मग साचाचेंचि रूप । होउनि ठेले ॥ १९९ ॥

परमात्म्याचें सम्यग्दर्शन ज्याना झाले त्याना सद्योमुक्ति म्हणजे जीवन्मुक्ति मिळते व ध्यानयोग हें त्याचें साधन आहे असें या अध्यायाचें तात्पर्य शकर व ज्ञानेश मानीत आहेत. पुढील सहावा अध्याय हा ध्यानयोगाचा असून त्याची प्रस्तावना २७ ते २९ या श्लोकात झाली आहे. हे श्लोक पुढील अध्यायाचें सूत्रस्थानीय आहेत असें दोघाचेंही मत आहे. सद्योमुक्तीच्या अर्थाला धरूनच शकरानीं "सुहृद सर्वभूतानाम् ज्ञात्वा मा शातिमृच्छति" या श्लोकावर "शार्ति सर्वससारोपरतिम् ऋच्छति प्राप्नोति" असें भाष्य केलें आहे. याच्या उलट रामानुजानीं पुढील भाष्य केलें आहे—" शातिमृच्छति कर्मयोगकरणे एव सुखमृच्छति मा सर्वलोकमहेश्वर सर्वसुहृद ज्ञात्वा मदाराधनरूप कर्मयोग इति सुखेन तत्र प्रवर्तते इत्यर्थ । सुहृदामाराधनाय सर्वे प्रवर्तन्ते ।" यावरून रामानुज हे आराधनारूप कर्मयोगपर असें या अध्यायाचें तात्पर्य काढीत आहेत तर शकर व ज्ञानेश्वर हे हा अध्याय ज्ञानपर किंवा बुद्धियोगपर मानीत असून, सम्यग्दर्शनरूपबुद्धियोग प्राप्त होण्याचें ध्यानयोग हें अतरगसाधन आहे असें त्याचें मत आहे असें स्पष्ट दिसतें. रामानुजानीं कर्मयोगाला आराधनारूप ठरवून शेवटीं भक्तियोगाचा निष्कर्ष काढलेला दिसतो. हा निष्कर्ष शकर व ज्ञानेश याना मान्य नाही. हा एकदर अध्याय रामानुजाना कोठेंही न अनुसरता, शकराना अनुसरूनच ज्ञानेश्वरानीं विवेचिला आहे व एका ठिकाणी स्वतत्र अर्थ केला आहे हें वरील तुलनेवरून लक्षात येईल.

अध्याय सहावा

(१) अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः ।
स संन्यासी च योगी च न निरग्निर्न चाक्रियः ॥ १ ॥

या श्लोकावर शंकरांनीं सविस्तर भाष्य लिहून आपलें मत प्रतिपादन केलें आहे. संन्यास, ध्यानयोग व कर्मयोग अशी साधनांची उतरती पायरी लाविली आहे. सम्यक्दर्शनाला ध्यानयोग हा अंतरंग व कर्मयोग हा बहिरंग आहे. जोंपर्यंत मुमुक्षु योगारूढ झाला नाहीं तोंपर्यंत तो कर्माचा अधिकारी असें पुढील तिसऱ्या श्लोकाच्या आधारें, त्यांनीं येथें सांगितलें आहे. फलाशारहित कर्में चांगलीं असल्यामुळें येथें त्यांची स्तुति केली आहे. संन्यास व योग यांचा येथें निषेध करावयाचा नसून "केवळ निरग्नि व अक्रिय मनुष्यच संन्यासी किंवा योगी असतो असें नाहीं तर कर्मयोगीही फलाशारहित कर्में केल्यामुळें, योगी व संन्यासी होतो" असा एकंदर श्लोकाचा अर्थ शंकरांनीं केला आहे. रामानुजांनीं, कर्मयोगी हा संन्यास व कर्म असा उभय-योगनिष्ठ असतो तर निरग्नि मनुष्य केवळ ज्ञाननिष्ठ असतो असा अर्थ केला आहे. ज्ञानेश्वरांनीं येथें कोणालाच न अनुसरतां स्वतंत्रपणें अर्थ केला आहे— आइकें योगी आणि संन्यासी जनीं । हे एकचि सिनाने झनें मानीं । यऱ्हवीं विचारिजति जवं दोन्ही । तंव एकुचि ते ॥ ३९ ॥ आइकें सकळसंमतें जगीं । पाहें तोचि योगी । जो कर्में करोनि रागी । नव्हेचि फळीं ॥ ४३ ॥ ऐसा तोचि गा संन्यासी । पार्था परियसि । तोचि भरवंसेंसि । योगीश्वर ॥ ४७ ॥ "योगी आणि संन्यासी हे भिन्न मानूं नकोस, जो फलाशा धरीत नाहीं तोच योगी आणि संन्यासी" असा पहिल्या तीन चरणांचा अर्थ केल्यावर चौथ्या चरणाचा कोणी न केलेला अर्थ ज्ञानेश्वरांनीं केला आहे—"म्हणौनि अग्निसेवा न सांडितां । कर्मरेखा नोलंडितां । आथि योगसुख स्वभावता । आपणपांचि ॥ ५१ ॥ *म्हणून निरग्नि किंवा अक्रिय न होतांही योगसुख घेतां येतें.* या श्लोकाचा ज्ञानेशांचा अर्थ अशा रीतीनें अगदीं स्वतंत्र आहे.

(२) दुसऱ्या श्लोकावर पुन्हा शंकरांनीं, साग्नि आणि सक्रिय कर्मयोग्याला संन्यासी आणि योगी, गौणी वृत्तीनें म्हटलें आहे, मुख्यार्थानें नव्हे, असें सांगितलें आहे; तर रामानुजांनीं संन्यास शब्दाचा येथें ज्ञान असा अर्थ केला आहे. ज्ञानेशांनीं या दोन्ही गोष्टी आपल्या टीकेंत टाळल्या असून सरळ अर्थ केला आहे. तसेंच कर्मयोगी, ध्यानयोगी आणि संन्यासी अशा तीन

श्रेणी शंकरांप्रमाणें त्यांनीं घेतलेल्या नाहींत. पहिल्या व दुसऱ्या श्लोकांत योगी व संन्यासी अशा दोनच श्रेणी घेऊन त्यांत भेद नाहीं असें ते सांगत आहेत. "आइकें संन्यासी तोचि योगी। ऐसी एकवाक्यतेची जगिं। गुढी उभिली अनेकीं। शास्त्रांतरीं ॥५२॥ जेथ संन्यासैला संकल्पु तूटे। तेथचि योगाचें सर्वस्व भेटे। ऐसें हें अनुभवाचेनि घटे। साच तेया ॥५३॥ अशा रीतीनें या दुसऱ्या श्लोकावर ज्ञानेशांनीं शंकर-रामानुजांना न अनुसरतां स्वतंत्र टीका केली आहे. दुसऱ्या व तिसऱ्या चरणाचा अर्थ मात्र शंकरांप्रमाणें केला आहे.

(३) आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते।
योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥ ३ ॥

शां. भा.—अधुना कर्मयोगस्य ध्यानयोगसाधनत्वं दर्शयति.......... आरुरुक्षोः आरोढुमिच्छतः....किम्?....योगम्, कर्म कारणमुच्यते। योगारूढस्य पुनः तस्यैव शमः उपशमः सर्वकर्मभ्यो निवृत्तिः कारणं योगारूढत्वस्य साधनमुच्यते इत्यर्थः

ज्ञा.—आतां योगाचलाचा निमथा। जरि टाकावा आथि पार्था। तरि सोपाना या कर्मपंथा। चूकसि झनें ॥५४॥ एणें यमनियमाचेनि तळवटें। रिगें आसनाचिये पाउलवाटे। एइं प्राणायामाचेनि आडकंठें। वरौता गा ॥५५॥ मग तेया मार्गाची धांव। पुरैल प्रवृत्तिची हांवं। जेथ साध्यसाधना खेवं। समरसें होइल ॥५९॥ जेथ पुढैल पैसु पारखे। मागील स्मरावें ते ठाके। ऐसियें सरसियें भूमिके। समाधि राहे ॥६०॥

योगाचलाच्या माथ्यावर आरूढ व्हायचें असेल तर यमनियमादि अष्टांगयोगरूपी कर्माचा आश्रय केला पाहिजे असा ज्ञानेशांनीं स्वतंत्र अर्थ केला आहे. कर्म म्हणजे यमनियमादि क्रिया होत, असा अर्थ शंकरांनीं किंवा रामानुजांनींही केलेला नाहीं. शम शब्दाचा "समाधि" व "सर्वकर्मभ्यो निवृत्ति" असा अर्थ अनुक्रमें ज्ञानेश व शंकर यांनीं केला आहे. तो जवळ जवळ सारखाच असला तरी ज्ञानेशांनीं तें साध्य मानिलें आहे, तर शंकरांनीं त्याला साधन मानिलें आहे.

(४) यदा हि नेन्द्रियार्थेषु न कर्मस्वनुषज्जते।
सर्वसंकल्पसंन्यासी योगारूढस्तदोच्यते ॥४॥

शां. भा.—तस्मात् सर्वसंकल्पसंन्यासीति वचनात् सर्वान् कामान् सर्वाणि कर्माणि च त्याजयति भगवान्।

ज्ञा.—इंद्रियें कर्माचांच ठाइं। वाढिनलीं परि कहीं। फळहेतुची रांल नाहीं। अंतष्करणीं ॥ ६४॥ संकल्पाबरोबर कर्माचाही त्याग करण्याची शंकरांची कल्पना ज्ञानेशांनीं येथें न घेतां मूळ श्लोकाप्रमाणें अर्थ केला आहे.

(५) उद्धरेत् आत्मनाऽत्मानं नात्मानमवसादयेत्।
आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥ ५ ॥

मागील श्लोकावर "योगारूढाला अशी योग्यता कोण देतो" असा प्रश्न उपस्थित करून ज्ञानेश्वर या श्लोकावर खालील टीका करितात—तव हासौनि कृष्णु म्हणे। तझें नवल ना हें बोलणें। कवणासि काइ दीजैल कवणें। एथ अद्वैतीं इये ॥ ६७॥ पैं व्यामोहाचिये सेजे। बलियां अविद्या निद्रितां रिगिजे। तेव्हलि हा दुःस्वप्नु भोगिजे। जन्ममृत्युचा ॥ ६८॥ पाठिं अवसांत ये चे३०। तैं ते आयवेंचि होये वावो। ऐसा उपजे नित्य सद्भावो। तोही आपणपांचि ॥ ६९॥ म्हणौनि आपणचि आपणपेया। घातु कीजतसे धनंजया। चित्त देउनि येयां नाथिलेया। देहाभिमाना ॥ ७०॥ ज्ञानेश्वरांची ही टीका पूर्णपणें स्वतंत्र व त्यांचें तत्त्वज्ञान व्यक्त करणारी आहे. शंकर आणि रामानुज यांनीं केवळ शब्दार्थ स्पष्ट करण्यापलीकडे या श्लोकावर कांहींही भाष्य केलेलें नाहीं. अशा स्थितींत ज्ञानेशांनीं केवळ आत्मस्फूर्तीनें या श्लोकावर केलेली टीका त्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें महत्त्वाची होय.

(६) बन्धुरात्मात्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जितः।
अनात्मनस्तु शत्रुत्वे वर्ततात्मैव शत्रुवत् ॥ ६ ॥

ज्ञा.—हा विचारूनि सांडिजे। मग असतीचि वस्तु होइजे। तरि आपुली शांति साहाजें। आपण केली ॥७१॥ यऱ्हवि होय तेंचि तो आहे। परि काइ कीजे बुद्धि तैसी नोहे। देखा स्वप्निचेनि घायें। किं मरे साचे ॥७५॥ यानंतर नलिकेवर बसलेल्या शुंकाचा दृष्टान्त देऊन ज्ञानेशांनीं हा मुद्दा स्पष्ट केला आहे. या श्लोकावरील ज्ञानेशांची सर्वच टीका स्वतंत्र आणि महत्त्वाची आहे.

(७) जितात्मनः प्रशान्तस्य परमात्मा समाहितः......॥ ७ ॥

शां. भा.—परमात्मा समाहितः....साक्षात् आत्मभावेन वर्तते इत्यर्थः।

ज्ञा.—तेया स्वांतष्करणजिता। सकळ कामोपशांता। परमात्मा परौता। दूरि नाहीं ॥ ८१॥ जैसा कीडाळाचा दोखु जाये। तरि पन्हैं तेंचि होये। तैसें जीवा ब्रह्मत्व आहे। संकल्पलोपीं ॥ ८२॥ घटाकाशु हा जैसा। निमाल्यां

तेया अवकाशा । न लगे मिळों जाणें आकाशा । आना ठाया ॥ ८३ ॥ तैसा देहीं अहंकारु नाथिला । समूळ जेयाचा नासला । तोचि परमात्मा सांचला । आदिंचि आधी ॥ ८४ ॥ ज्ञानेशांची ही टीका शंकरांच्या भाष्याला धरूनच आहे.

(८) ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रियः....॥ ८ ॥

शां. भा.—ज्ञानं शास्त्रोक्त-पदार्थानां परिज्ञानं विज्ञानं तु शास्त्रतो ज्ञातानां तथैव स्वानुभवकरणम् ।

ज्ञा.—जो हा विज्ञानात्मकु भावो । तेया विवरितां, जाला वावो । मग लागला जवं पाहो । तवं ज्ञान तें तोचि ॥ ८८ ॥ येथें शंकरांपेक्षां ज्ञानेशांचा अर्थ भिन्न दिसतो. विज्ञान म्हणजे काय तें पाहूं गेलें असतां ज्ञानापेक्षां भिन्न नाहीं असें दिसलें असा ज्ञानेशांचा आशय आहे.

(९) योगी युञ्जीत सततं आत्मानं रहसि स्थितः ।
एकाकी यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ॥ १० ॥

शां. भा.—एकाकी चेति विशेषणात् संन्यासं कृत्वा इत्यर्थः ।

ज्ञा.—पुढुतीं अस्तवेना ऐसें । जेयां पाहलें अद्वैतदिवसें । मग आपणपांचि आपण असे । अखंडीत ॥ १०५ ॥ ऐसिया द्रिष्टि जो विवेकी । पार्था तो एकाकी । साहाजें अपरिग्रही जें तिहिं लोकीं । तोचि म्हणौनि ॥ १०६ ॥

एकाकी शब्दाचा शंकरांसारखा 'संन्यासं कृत्वा' असा अर्थ ज्ञानेशांनीं दिला नाहीं. अद्वैतानुभवामुळें तो साहजिकच एकाकी व अपरिग्रही असतो असें म्हटलें आहे. तसेंच ध्यानयोगाला, ज्ञानेशांनीं येथें 'पंथराज' म्हटलें आहे. अर्जुना हा अवधारीं । पंथराजु ॥ ६–१५२ ॥ शंकरांनीं तसें म्हटलें नाहीं.

(१०) प्रशान्तात्मा विगतभीर्ब्रह्मचारिव्रते स्थितः ।
मनः संयम्य मच्चित्तो युक्त आसीत मत्परः ॥ १४ ॥

या श्लोकावरील ज्ञानेशांची टीका पूर्णपणें स्वतंत्र व त्यांची योगप्रक्रिया स्पष्ट करणारी आहे.

(११) युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी नियतमानसः ।
शान्तिं निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति ॥ १५ ॥

शां. भा.—युंजन् समाधानं कुर्वन् एवं यथोक्तेन विधानेन सदा आत्मानं.... शांतिम् उपरतिम् निर्वाणपरमां निर्वाणं मोक्षः तत्परमानिष्ठा यस्याः शान्तेः सा निर्वाणपरमा तां मत्संस्थां मदधीनामधिगच्छति ॥ १५ ॥

ज्ञा.—आम्हिं साधन जें हें सांधितलें । तें चि शरीरीं जेंहीं केलें । ते श्रमचेनचि पाडें आले । निर्वालेया ॥ ३२६ ॥ परब्रह्माचेनि रसें । देहाकृतिचिये मूसे । उमतिवं जाले तैसे । दीसथि आंगें ॥ ३२७ ॥ ना तरि प्रतीति हान आंतरिं फांके । तरि विश्वाचि हें आघवें.झांके । तवं अर्जुनु म्हणे नीकें । साच जी हें ॥ ३२८ ॥ इये अभ्यासीं दृढ जे होंथि । ते भरवसेनि ब्रह्मत्वा एंथि । हे सांधतियांचि रीती । फलले मज ॥ ३३० ॥ "शांतिं निर्वाणपरमां" याचा अर्थ शंकर-ज्ञानेशांनीं एकाच प्रकारचा केला आहे.

(१२)　यत्रोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया ।
यत्र चैवाऽऽत्मनात्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति ॥ २० ॥

शां. भा.—यस्मिंश्च काले आत्मना समाधिपरिशुद्धेन अन्तःकरणेन आत्मानं परं चैतन्यज्योतिःस्वरूपं पश्यन्नुपलभमानः स्व एव आत्मनि तुष्यति तुष्टिं भजते ।

ज्ञा.—यऱ्हवि तन्हें योगें । जै इंद्रिआं विंदाण लागे । तैंचि चित्त भेटों निगे । आपणपेया ॥ ३६५ ॥ परतौनि पाठिमोरें ठाके । आणि आपणपेयातें आपण देखे । देखतखेओ ओळखे । म्हणे तत्त्व हें मीं ॥ ३६६ ॥ तिये ओलखीचि सरिसें । सुखाचां साम्राज्यीं बैसे । एथ चित्तपण समरसें । विरौनि जाये ॥ ३६७ ॥

वेत्ति यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥ २१ ॥

शां. भा.—अयं विद्वान् आत्मस्वरूपे स्थितः तस्मान्नैव चलति तत्त्वतः तत्त्वस्वरूपात् न प्रच्यवते इत्यर्थः ।

ज्ञा.—ऐसें आपणपां रिगौनि ठाये । मग देहाची वास न पाये । आणि तें सुखचि होउनि जाए । म्हणौनि विसरे ॥ ३७० ॥ वरील दोन्ही श्लोकांचा शंकर व ज्ञानेश्वर यांनीं अद्वैतपर अर्थ केला आहे.

(१३)　यं लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः ।
यस्मिन्स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ॥ २२ ॥

शां. भा.—यं लब्ध्वा—यं आत्मलाभं लब्ध्वा....यस्मिन् आत्मतत्त्वे स्थितः.... ।

ज्ञा.—जेआ सुखाचिआ जोडी । मन आर्तिची सेचि सांडी । सारासारांचें तोडी । गुंतलें जें ॥ ३७१ ॥ जें अभ्यासिलेनि योगें । सात्त्वें देखावें लागे । देखिलें तरि आंगें । होइजैल गा ॥ ३७२ ॥

शंकर–ज्ञानेशांनीं "य" शब्दानें "आत्मलाभ" घेतलेला दिसतो. रामानुजांनीं "य योग लब्ध्वा" असा अर्थ केला आहे व "यस्मिन् स्थिते" याचा "यस्मिन् च योगे स्थित" असा अर्थ केला आहे.

(१४) यतो यतो निश्चरति मनश्चञ्चलमस्थिरम् ।
ततस्ततो नियम्यैतत् आत्मन्येव वश नयेत् ॥ २६ ॥

ज्ञानेश्वरानीं या श्लोकावर मनोनिग्रहाची एक निराळी युक्ति सांगितली आहे. "जरि एतुलेनंचि चित थिरावे । तरि काजा आलें स्वभावें । न ऱ्हायें तरि घालावें । मोकलुनि ॥ ३८० ॥ मग मोकलें जेथ जेथ जाइल । तेथौनि नियमूचि घेऊनि येईल । ऐसेंचि स्थैर्याची होईल । सवे एआ ॥ ३८१ ॥ चित्त स्थिर होत नसेल तर त्याला मोकलुनि बाहेर घालावें व मग आवरावें हा अर्थ इतरांनीं दिलेला नाहीं.

(१५) प्रशान्तमनस ह्येन योगिन सुखमुत्तमम् ।
उपैति शान्तरजस ब्रह्मभूतमकल्मषम् ॥ २७ ॥

शा. भा.—ब्रह्मभूत जीवन्मुक्त ब्रह्मैव सर्व इत्येव निश्चयवन्तम् ।

ज्ञा.—पाठिं केतुलेनि एकें वेळें । तेआ स्थैर्याचेनि मेळें । आत्मरूपा जवळें । एईल साहाजें ॥ ३८२ ॥ तेहातें देखौनि आगा घडेल । तेथ अद्वैतीं द्वैत बुडेल । आणि ऐक्यतेजें उजिवडेल । त्रैलोक्य हें ॥ ३८३ ॥ आकाशीं दीसे दुसरें । तें अभ्र जैं निरे । तैं गगनेंचि का भरे । विश्व जैसें ॥ ३८४ ॥ तैसें चित्त ल्या जाये । आणि चैतन्यचि आघवें होये । ऐसी प्राप्ति सुखोपायें । आहे एणें ॥ ३८५ ॥

युञ्जन्नेव सदात्मान योगी विगतकल्मष ।
सुखेन ब्रह्मसस्पर्शमत्यन्त सुखमश्नुते ॥ २८ ॥

शा. भा.—ब्रह्मणापरेण सस्पर्शो यस्य तत् ब्रह्मसस्पर्श सुख अश्नुते–व्याप्नोति ।

ज्ञा.—तेया सुखाचेनि साघातें । आले परब्रह्मा आतौतें । तेथ ल्वण जैसें जळातें । साइ नेणे ॥ ३८७ ॥ तैसें होये तिये मेळीं । मग सामरस्याचा राउळीं । माहासुखाची दिवाळी । जगासि दीसे ॥ ३८८ ॥ या दोन्ही श्लोकाचे शंकरानीं व ज्ञानेश्वरानीं अद्वैतपर अर्थ दिले आहत.

(१६) सर्वभूतस्थमात्मान सर्वभूतानि चात्मनि ।
ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शन ॥ २९ ॥

शां. भा.—सर्वभूतस्थं सर्वेषु भूतेषु स्थितम् स्वम् आत्मानम्, सर्वभूतानि चात्मनि ब्रह्मादीनि स्तंबपर्यन्तानि च सर्वभूतानि आत्मन्येकतां गतानि ईक्षते. समदर्शनः सर्वेषु ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु विषमेषु सर्वभूतेषु समं निर्विशेषं ब्रह्मात्मैकत्वविषयं दर्शनं ज्ञानं यस्य स सर्वत्र समदर्शनः ।

ज्ञा.—मी तवं सकळ देहीं । असें एथ विघडु नाहीं । आणि तैसेंचि माझां ठाइं । सकळ असे ॥ ३९० ॥ हें ऐसेंचि सांचलें । परस्परें मिसळलें । बुद्धि घेपे एतुलें । होआवें गा ॥ ३९१ ॥ ज्ञानेशांनीं शंकरांचाच अर्थ सारांशतः सांगितला आहे. रामानुजांनीं "सर्वभूतसमानाकारं स्वात्मानं, स्वात्मसमानाकाराणि च सर्वभूतानि पश्यतीत्यर्थः । एकस्मिन् आत्मनि दृष्टे सर्वस्य आत्मवस्तुनः तत्साम्यात् सर्व आत्मवस्तु दृष्टं भवतीत्यर्थः" । असें भाष्य केलें आहे. त्यांत "समानाकारं" म्हणून पूर्णैक्याचें प्रतिपादन केलें नाहीं व एक आत्मा पाहिला म्हणजे बाकीचे त्याच्यासारखे आत्मे पाहिल्यासारखेच होतात असें म्हणून आत्म्याचें अनेकत्व सुचविलें आहे. ज्ञानेश्वरांनीं हे अर्थ घेतले नाहींत.

(१७) *यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।*

तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥ ३० ॥

शां. भा.—तस्य एवं आत्मैकत्वदर्शिनः अहमीश्वरः न प्रणश्यामि न परोक्षतां गमिष्यामि....तस्य च मम च एकात्मकत्वात् ।

ज्ञा.—एन्हवि तन्हीं अर्जुना । जो एकावटलिआ भावना । सर्वभूतीं अभिन्ना । मातें भजे ॥ ३९२ ॥ भूतांचेनि अनेकपणें । अनेकु नोहे अंतःकरणें । केवळ एकत्वचि माझें जाणे । सर्वत्र जो ॥ ३९३ ॥ मग तो एकु हें माया । बोलतां दीसतसे वायां । यन्हवि न बोलिजे तरि धनंजया । तो मीं आहें ॥ ३९४ ॥ आत्मैक्याचा सिद्धान्त शंकरांप्रमाणेंच ज्ञानेशांनीं सांगितला आहे. रामानुजांनीं "ततो विपाकदशामापन्नः मम साधर्म्यमुपागतः "निरंजनः परमसाम्यमुपैति" इत्युच्यमानं सर्वस्यात्मवस्तुनः मत्साम्यं पश्यन् यः सर्वत्रात्मवस्तुनि मां पश्यति सर्वात्मवस्तु च मयि पश्यति, अतोऽन्यसाम्यात् अन्यतरदर्शनेन अन्यतरदपि ईदृशमिति पश्यति" असें भाष्य केलें आहे. मागील श्लोकावरील भाष्यांत "समानाकारं" हा शब्द योजिला आहे तसेंच येथें "साधर्म्य" व "साम्य" शब्द योजून, पूर्णैक्याचा अर्थ सूचित केला नाहीं व हें साम्यदर्शनही आनुमानिक सांगितलें आहे. ज्ञानेशांनीं हा अर्थ स्वीकारलेला नाहीं. (राजवाडे प्रतींत २९ ते ३० श्लोक योग्य ठिकाणीं छापले नाहींत.)

(१८) सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ ३१ ॥

शां. भा.—सर्वथा सर्वप्रकारैः वर्तमानोऽपि सम्यग्दर्शी योगी मयि वैष्णवे पदे वर्तते, नित्यमुक्त एव स न मोक्षं प्रति केनचित् प्रतिबध्यते इत्यर्थः॥

ज्ञा.—माझें व्यापकपण आघवें । गवसलें तेयाचेनि अनुभवें । तरि न म्हणतां स्वभावें । व्यापकु जाला ॥४०१॥ शंकर व ज्ञानेश यांनीं मुक्तत्वाचें व व्यापकत्वाचें वर्णन केलें आहे. रामानुजांनीं "मयि वर्तते" याचा "मामेव पश्यति स्वात्मनि सर्वभूतेषु च सर्वदा मत्साम्यमेव पश्यतीत्यर्थः" असा साम्यपर अर्थ केला आहे. ज्ञानेशांचा अर्थ शंकरांना जवळ आहे.

(१९) आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।
सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥ ३२ ॥

शां. भा.—स च किं समं पश्यतीत्युच्यते यथा मम सुखमिष्टं तथा सर्वप्राणिनाम् सुखमनुकूलम् ।....यदि वा यच्च दुःखं मम प्रतिकूलं अनिष्टं यथा तथा सर्वप्राणिनां दुःखमनिष्टं प्रतिकूलमित्येवमात्मौपम्येन सुखदुःखे अनुकूलप्रतिकूले तुल्यतया सर्वभूतेषु समं पश्यति न कस्यचित्प्रतिकूलम् आचरत्यहिंसकः इत्यर्थः। य एवमहिंसकः सम्यग्दर्शननिष्ठः स योगी परम उत्कृष्टः मतः अभिप्रेतः सर्वयोगिनाम् मध्ये ।

ज्ञा.—म्हणौनि असो तें विशेषें । अथवा आपणपेयां सारिखें । चराचर जो देखे । अखंडित ॥४०३॥ सुखदुःखादि वर्में । कां शुभाशुभें कर्में । दोनि ऐसीं मनोधर्में । नेणेचि जो ॥४०४॥ हें एकैक काइ सांघावें । जेआ त्रैलोक्यचि आघवें । मी ऐसें सभावें । बोधा आलें ॥४०६॥ म्हणौनि आपण यां विश्व देखिजे । आणि विश्वां आपण होइजे ॥ ऐसें साम्यचि एक उपासिजे । पांडवा गा ॥४०८॥ इतरांचीं सुखदुःखें व आपलीं सुखदुःखें हीं दोन आहेत, भिन्न आहेत, असें ज्याला वाटत नाहीं (४०४), जो आपणच त्रैलोक्य होतो (४०६) या ओव्यांत ज्ञानेशांनीं शंकरांचाच भाव आणला आहे. ज्ञानेश्वरांची साम्याची कल्पना 'विश्व आणि आपण एक होऊन जाणें' ही आहे (४०८), ती रामानुजांप्रमाणें अनेकत्व आणि भिन्नत्व मानीत नाहीं. शंकरांचा 'अहिंसक' हा शब्द ज्ञानेशांनीं येथें घेतला नसला तरी त्याच्या पाठीमागें असणारा अर्थ येथें घेतला आहे.

रामानुजांनीं यावर वेगळ्याच अर्थाचें भाष्य केलें आहे—"आत्मनश्च अन्येषां चात्मनाम् असंकुचितज्ञानैकाकारतया औपम्येन स्वात्मनि च अन्येषु

सर्वत्र वर्तमानं पुत्रजन्मादिरूपं सुखं तन्मरणादिरूपं च दुःखम् असंबन्ध-साम्यात् समं यः पश्यति, परपुत्रजन्ममरणादि-समं स्वपुत्रजन्ममरणादिकं यः पश्यतीत्यर्थः '' पुत्रजन्ममरणापासून स्वतःला किंवा इतरांना प्राप्त होणारीं सुखदुःखें, त्यांचा आत्म्याशीं कांहीं संबंध नसल्यामुळें, जो सारखींच समजतो, म्हणजे स्वपुत्राचें जन्ममरण हें दुसऱ्यांच्या पुत्रांच्या जन्ममरणासारखेंच जो समजतो तो योगी होय असा रामानुजांचा अर्थ आहे. ज्ञानेशांनीं तो स्वीकारलेला नाहीं.

(२०) अयतिः श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः......॥३७॥

शां. भा.—तत्र...कर्माणि संन्यस्तानि योगसिद्धिफलं च मोक्षसाधनं सम्यग्दर्शनं न प्राप्तमिति, योगी योगमार्गात् मरणकाले चलितचित्तः इति....।

ज्ञा.—तंव आत्मसिद्धि न टकेचि । आणि माघौतेआं हीं नैयवे चि । एसां अस्तु गेला माझारिचि । आयुष्यभानु ॥ ४३२ ॥ मरणकाळाचा हा उल्लेख फक्त शंकर व ज्ञानेश्वर यांनींच केला आहे. रामानुजांनीं नाहीं.

(२१) ...जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते ॥४४॥

शां. भा.—शब्दब्रह्म—वेदोक्तकर्मानुष्ठानफलमतिवर्तते

रामानुज—शब्दब्रह्म—देवमनुष्यपृथिव्यन्तरिक्षस्वर्गादिशब्दाभिलापयोग्यं ब्रह्म प्रकृतिः, प्रकृतिसंबंधात् विमुक्तः देवमनुष्यादिशब्दाभिलापानर्हं ज्ञानानन्दैकतानम् आत्मानं प्राप्नोतीत्यर्थः ॥

ज्ञा.—प्रणवाचा माथा बुडे । एतुलेंनि अनिर्वाच्य सुख जोडे । म्हणौनि आदिंचि बोलु वाहुडे । तो येयाचि लागि ॥ ४६७ ॥ ऐसी परब्रह्मिची स्थिती । जे सकळां गतीसि गति । तेया अमूर्त्ताची मूर्त्ति । होऊनि ठाके ॥४६८॥ " शब्दब्रह्मातिवर्तते " याचा ज्ञानेशांनीं केलेला अर्थ शंकरांसारखा नसून येथें रामानुजांना अधिक जवळ आहे.

(२२) योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनान्तरात्मना ।
श्रद्धावान् भजते यो मां स मे युक्ततमो मतः ॥ ४७ ॥

शां. भा.—योगिनामपि सर्वेषां रुद्रादित्यादिध्यानपराणाम् मध्ये मद्गतेन मयि वासुदेवे समाहितेनान्तरात्मना....भजते सेवते यो मां स मे मम युक्ततम अतिशयेन युक्तो मतः....।

रा.—योगिभ्योऽपि सर्वेभ्यो वक्ष्यमाणो योगी युक्ततमः....यो मां विचित्रानन्तभोग्यभोक्तृवर्गभोगोपकरणभोगस्थानपरिपूर्णनिखिलजगदुदयविभवलयलीलम् अस्पृष्टाशेषदोषानवधिकातिशयज्ञानबलैश्वर्यवीर्यशक्तितेजःप्रभृत्यसंख्येय-

कल्याणगुणगणनिधिं स्वाभिमतानुरूपैकरूपाचिन्त्यदिव्याद्भुतनित्यनिरवद्यनिरतिशयौज्ज्वल्यसौंदर्यसौगन्ध्यसौकुमार्यलावण्ययौवनाद्यनन्तगुणनिधिदिव्यरूप वाङ्मनसापरिच्छेद्यस्वरूपस्वभावम् अपारकारुण्यसौशील्यवात्सल्यौदार्यैश्वर्यमहोदधिम् अनालोचितविशेषाशेषलोकशरण्यम् प्रणतार्तिहरम् आश्रितवात्सल्यैकजलधिम् अखिलमनुजनयनविषयता गतम् अजहत्स्वस्वभावम् वसुदेवगृहे अवतीर्णम् अनवधिकातिशयतेजसा निखिल जगद्भासयन्तम् आत्मकान्त्या विश्वमाप्याययन्त भजते सेवते उपास्त इत्यर्थ ।

ज्ञा.—आगा योगी जो म्हणिजे । तो देवाचा देओ जाणिजे । आणि सुखसर्वस्व माझें । चैतन्य तो ॥ ४८० ॥ जेया भजता भजन भजावें । हें भगतिसाधन जें आघवें । तें मीचि जाले अनुभवें । अखडीत ॥ ४८१ ॥

ज्ञानेश्वरानी या श्लोकाचा स्वतत्र अर्थ केला आहे. शकरानीं थोडा तरी उपासनापर अर्थ केला आहे. तितकाही ज्ञानेशानी केला नाही. भक्तीचें साधन, जी भजणारा, भजनीय व भजन ही त्रिपुटी तीच ईश्वरमय झाल्यामुळें अद्वैतस्थिति वर्णन केली आहे व योग्याला "देवाचा देव" बनविलें आहे. सगुणाची भक्ति प्रतिपादिली नाहीं. निर्गुणाद्वैताच्या बाबतींत ज्ञानेश्वर कित्येक वेळा शकराच्याही पुढें कसे जातात त्याचें हें उदाहरण आहे. रामानुजाच्या भाष्याची कल्पना यावी म्हणून तें मुद्दामच येथें सविस्तर दिलें आहे. ज्ञानेशानीं त्याना अनुसरलें नाही हें येथें दिसेलच. पण त्याच्यात व रामानुजात केवढा फरक आहे हेंही या श्लोकावरील दोघाच्या टीकेच्या तुलनेनें लक्षात येईल.

सहावा अध्याय ज्ञानेश्वराच्या आवडत्या अध्यायापैकीं आहे. त्यातील पुष्कळशा श्लोकावर त्यानी स्वतत्र टीका केली आहे व बाकीच्या ठिकाणी एक-दहानसा अपवाद सोडल्यास शकराप्रमाणेंच अद्वैतपर अर्थ केले आहेत.

अध्याय सातवा

(१) मय्यासक्तमना पार्थ योग युञ्जन्मदाश्रय ।
असशय समग्र मा यथा ज्ञास्यसि तच्छृणु ॥ १ ॥

शा. भा.—असशय समग्र समस्त विभूतिबलशक्त्यैश्वर्यादिगुणसपन्न मा ज्ञास्यसि ।

ज्ञा.—मज समग्राते जाणसी ऐसें । आपुलिये तव्हातिचें रत्न जैसें । तुज ज्ञान सांगेन तैसें । विज्ञानेंसीं ॥ २ ॥

शंकरांची "गुणसंपन्नत्वाची" कल्पना ज्ञानेशांनीं घेतली नाहीं. तसेंच रामानुजांनीं या अध्यायाच्या प्रस्तावनेंत "इदानीं मध्यमेन षट्केन परब्रह्मभूत-परमपुरुषस्वरूपम् तदुपासनं च भक्तिशब्दवाच्यं उच्यते" असें म्हटलें आहे. ही अध्यायषट्काची कल्पनाही ज्ञानेशांनीं घेतली नाहीं. त्यांनीं विभाग स्वतंत्र रीतीनें पुढें पाडले आहेत.

(२.) ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानम् इदं वक्ष्याम्यशेषतः ।
यज्ज्ञात्वा नेह भूयोन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते ॥ २ ॥

शां. भा.—ज्ञानं ते तुभ्यमहं सविज्ञानं विज्ञानसहितं स्वानुभवसंयुक्तम् इदं वक्ष्यामि....।

रामानुज—मद्विषयं ज्ञानं विज्ञानेन सह वक्ष्यामि । विज्ञानं विविक्ताकार-विषयं ज्ञानम् यथाहं मद्व्यतिरिक्तात् समस्तचिदचिद्वस्तुजातात्...... असंख्येयकल्याणगुणगणानन्तमहाविभूति तथाच विविक्तः, तेन विविक्तविषय-ज्ञानेन सह मत्स्वरूपविषयज्ञानं वक्ष्यामि ।

ज्ञा.—येथ विज्ञानें काइ करावें । ऐसें घेसि जरि मनोभावें । तरि पै आदिं जाणावें । तेंचि लागे ॥ ३ ॥ मग ज्ञानाचिये वेळे । झांकति जाणिवेचे डोळे । जैसी तीरीं नाव न ढळे । टेंकली साती ॥ ४ ॥ तैसी जाणीव जेथ न रिगे । विचारु मागौता वाउलीं निगे । तर्कु आणि ने घे । आंगीं जेयाचां ॥ ५ ॥ अर्जुना तेया नावं ज्ञान । येरु प्रपंचु हें विज्ञान । येथ सत्यबुद्धि तें अज्ञान । तीन्ही जाण ॥ ६ ॥ आतां अज्ञान आघवें हारपे । विज्ञान निःशेष करपे । आणि ज्ञान तें स्वरूपें । होउनि जाइजे ॥ ७ ॥ ऐसें वर्म जें गूढ । तें कीजैल वाक्यारूढ । जेणें थोडेनि पुरे कोड । वहुत मनिचे ॥ ८ ॥

ज्ञान, विज्ञान आणि अज्ञान या तीन्ही शब्दांचे अर्थ ज्ञानेशांनीं येथें स्पष्ट केले असून ते त्यांच्या तत्त्वज्ञानावर स्पष्ट प्रकाश पाडणारे आहेत. विज्ञान शब्दाचा ज्ञानेशांचा अर्थ अगदीं स्वतंत्र आहे. शंकरांनीं विज्ञान म्हणजे "स्वानुभव-संयुक्त-ज्ञान" असा अर्थ केला आहे. तर रामानुजांनीं "चिदचित्-वस्तुजातापेक्षां ईश्वराचें जें विभिन्नत्व" तें विज्ञान शब्दानें घेतलें आहे. ज्ञानेशांनीं या दोघांचेही अर्थ न घेतां विज्ञान म्हणजे "प्रपंच" असा अर्थ केला आहे. व या प्रपंचाला सत्य मानणें हें अज्ञान असें ते म्हणतात. ज्ञानाच्या-पूर्वी विज्ञान समजून घेतलें पाहिजे, कारण ज्ञानाच्या वेळेस बुद्धीचे डोळे झांकले जातात, जाणीव नष्ट होते व त्यामुळे विज्ञानाचें—प्रपंचाचें—ज्ञान त्या वेळीं

होणें शक्य नसतें. अज्ञान नष्ट व्हावें, विज्ञान करपून जावें व मनुष्यानें ज्ञान-स्वरूप होऊन जावें म्हणून या अध्यायाची प्रवृत्ति आहे असें ज्ञानेश म्हणतात.

(३) मत्तः परतरं नान्यत् किंचिदस्ति धनंजय ।
मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव ॥ ७ ॥

शां. भा.—तस्मात् मयि परमेश्वरे ...सर्वमिदं जगत् प्रोतमनुस्यूतमनुगतमनुविद्धं ग्रथितमित्यर्थः । दीर्घतन्तुषु पटवत् सूत्रे च मणिगणा इव ।

ज्ञा.—हें रोहिणीचें जळ । तेयाचें पांतां जें मूळ । तें रश्मि हीं नव्हति केवळ । होये तें भानु ॥ २९ ॥ तियाचि परी किरीटी । इये प्रकृती जालिये सृष्टी । जैं उपसंहारोनि कीजेल गोठि । तैं मीचि आहें ॥ ३० ॥ ऐसें होये, दीसे, न दिसे । हें मजचि माझिवडें असे । मियांचि विश्व धरिजे जैसें । सूत्रें मणि ॥ ३१ ॥ मुळांत सूत्र-मणि दृष्टान्त आहे. शंकरांनीं त्याच्या जोडीला तंतुपटाचा दृष्टान्त दिला आहे. तर ज्ञानेशांनीं त्याच्याहीपुढें जाऊन मृगजलाचा अध्यासवादांतील दृष्टान्त दिला आहे, ही लक्षांत घेण्यासारखी गोष्ट आहे. कारण मुळांत व भाष्यांत नसतांना ज्ञानेशांनीं हा दृष्टान्त दिला आहे. रामानुजांनीं "सर्वमिदं चिदचिद्वस्तुजातं कार्यावस्थं कारणावस्थंच मच्छरीरभूतम्" असा या श्लोकाचा केलेला अर्थ ज्ञानेशांनीं घेतला नाहीं.

(४) बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान् मां प्रपद्यते ।
वासुदेवः सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः ॥ १९ ॥

शां. भा.—ज्ञानवान् प्राप्तपरिपाकज्ञानः मां वासुदेवं प्रत्यगात्मानं प्रत्यक्षतः प्रपद्यते । कथं । वासुदेवः सर्वमिति ।

ज्ञा.—तैसीचि गुरुकृपा उखा उजळली । मग ज्ञानाची ओतपली पडिली । तेथ साम्याचि रिद्धि उपनली । तेयाचिये दृष्टी ॥ १२८ ॥ तेव्हलि जियाकडे वांस पाहे । तेउता मींचि येकु तेया आहें । अथवा निवांतु जन्हीं राहे । तन्हीं मींचि आथि ॥ १२९ ॥ हें असो आणिक काहीं । तेया सर्वत्र मीवांचूनि नाहीं । जैसें सबाह्य जल डोहीं । बुडालेया घटा ॥ १३० ॥ तैसा तो मज भीतरि । मी तेया आंतु बाहिरि । हें सांधिजे बोलवरि । तैसें नोहे ॥ १३१ ॥ हें समस्तही श्रीवासुदेवॐ । ऐसेया प्रतीतिरसाचा उते भाॐ । म्हणौनि भक्तांमाझि राओ । ज्ञानियां तो ॥ १३३ ॥ शंकरांनीं वासुदेवाचा प्रत्यगात्मा असा अर्थ करून ज्ञान्याला सर्व, हा प्रत्यगात्मा वासुदेवच आहे असें वाटतें असें वर्णन केलें आहे. ज्ञानेशांनीं डोहांत बुडालेल्या घटाचा दृष्टान्त देऊन ज्ञान्याला अंतर्बाह्य सर्वत्र वासुदेवच

दिसतो असा शंकरांप्रमाणेंच अर्थ केला आहे. रामानुजांचा अर्थ वेगळा आहे– " बहूनां जन्मनां अंते वासुदेवशेषतैकरसोऽहं तदायंत्तस्वरूपस्थितिप्रवृत्तिश्च, स च असंख्येयकल्याणगुणैः परतर इति ज्ञानवान् भूत्वा वासुदेव एव मम परमप्राप्यं प्रापकं च...........इति मां यो प्रपद्यते मामुपास्ते स महात्मा महामनाः सुदुर्लभः । ज्ञानेशांनीं जीव-परमात्मभेदाचा हा सिद्धान्त घेतलेला नाहीं.

(५) कामैस्तैस्तैर्हृतज्ञानाः प्रपद्यन्तेऽन्यदेवताः......॥ २० ॥

शां. भा.—प्रपद्यंतेऽन्यदेवताः प्राप्नुवन्ति वासुदेवादात्मनः अन्या देवताः....।

ज्ञा.—आणि फळाचिया हांवां । हृदयीं जाला कामाचा रिगावां । कीं तेयाचिया घसणी दिवा । ज्ञानाचा गेला ॥ १३६ ॥ ऐसें उभयथा आंधारें पडिले । म्हणौनि पासिंचि मातें चूकले । मग सर्वभावें अनुसरले । देवतांतरां ॥ १३७॥ वासुदेव शब्दानें ज्ञानेशांनाही शंकरांप्रमाणें आत्मा–प्रत्यगात्माच विवक्षित आहे हें " पासींचि मातें चूकले " या चरणावरून स्पष्ट होतें.

(६) अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः ।
परं भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥ २४ ॥

शां. भा.—अव्यक्तं अप्रकाशं व्यक्तिमापन्नं प्रकाशं गतम् इदानीं मन्यन्तेऽविवेकिनः, परं भावं परमात्मस्वरूपं अजानन्तः मम अव्ययम् व्ययरहितम्।

ज्ञा.—तेया उमपा माप कां सुआवें । मज अव्यक्तातें व्यक्ता कां मानावें । सिद्ध असतां कां निमावें । साधनवरि ॥ १५२ ॥ वस्तुतः अव्यक्त असणाऱ्या परमात्म्याला अविवेकी लोक व्यक्त मानितात असेंच सांगण्याचा शंकर व ज्ञानेश यांचा हेतु आहे. पण रामानुजांनीं हा श्लोक वेगळ्या रीतीनें लाविला आहे. " मम मनुष्यादिषु अवतारमपि अकिंचित्करं कुर्वन्तीत्याह. अहं सर्वेश्वरः अपरिच्छेद्यस्वरूपस्वभावः अजहत्स्वभाव एव वसुदेवसूनुः अवतीर्णः इति ममैवं परं भावं अजानन्तः प्राकृतराजसुनुसमानम् इदानीं कर्मवशात् जन्मविशेषं प्राप्य व्यक्तिमापन्नं माम् मन्यन्ते अतो मां नाश्रयन्ते न कर्मभिराराधयन्ति च ॥ " मी इतर सामान्य मनुष्यासारखाच आहें असें समजून माझा आश्रय किंवा आराधना करीत नाहींत असा रामानुजांचा अर्थ आहे, तो ज्ञानेश्वरांनीं स्वीकारलेला नाहीं.

(७) नाहं प्रकाशः सर्वस्य योगमायासमावृतः ।
मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमव्ययम् ॥ २५ ॥

शा. भा.—नाहं प्रकाशः सर्वस्य लोकस्य, केषांचिदेव मद्भक्तानां प्रकाशोऽहमित्यभिप्रायः । योगो गुणानां युक्तिः घटनं सैव माया योगमाया तया समावृतः सछन्न इत्यर्थः ।

ज्ञा.—का जें योगमायापटलें । हे जाले आथि आंधळे । म्हणौनि प्रकाशाचेन हीं दिहवलें । न देखतीचि मातें ॥१५४॥ यऱ्हवीं मीं नव्हें ऐसें । काहिं वस्तुजात असे । पाहे पां कवण जळ रसें । रहित आहे ॥ १५५ ॥ पवनु कवणातें न सिवैचि । आकाश कें न समायेचि । हें असो येकु मीचि । विश्वि असें ॥ १५६ ॥

शंकरानीं परमेश्वरी अवतार त्रिगुणात्मक मानलेले दिसतात. "योगमाया" शब्दाची त्यांनीं व्याख्या दिली आहे. ज्ञानेशानीं व्याख्या दिली नसली तरी "योगमायापटलानें लोक आंधळे झाले आहेत" असें अज्ञान मानिलें आहे शंकरानीं केलेला भक्ताचा उल्लेखही ज्ञानेशानीं केलेला नाहीं

(८) वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चार्जुन ।
भविष्याणि च भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥ २६ ॥

शा. भा.—अहं तु वेद जाने समतिक्रान्तानि भूतानि, मां तु वेद न च श्चन, मद्भक्तं मच्छरणमेकं मुक्त्वा । मत्तत्त्वेदनाभावादेव न मां भजते ॥

ज्ञा.—एथ भूतें जियें अत्यतलिं । तियें मींचि होउनि ठेलीं । आणि वर्त्ततें आथि जालीं । तेंहीं मींचि ॥ १५७ ॥ का भविष्यमाणें ज्ये हीं । तें हिं मज वेगळीं नाहीं । हा बोलुचि यऱ्हवीं काहीं । होये ना जाए ॥ १५८ ॥

शंकरानीं व इतरानींही "अहं वेद" म्हणजे "मी जाणतों" असाच अर्थ केला आहे. ज्ञानेशानीं "पूर्वी होऊन गेलेलीं, वर्तमान व भविष्यकालीन भूतें मीच आहें" असा अर्थ केला आहे. त्यावरून वेद म्हणजे "जाण" असा अर्थ त्यांनीं केला असावा पण तोही त्यांनीं स्पष्ट दिला नाहीं तसेंच "चतुर्विधा भजन्ते मां" या १६ व्या श्लोकाला अनुसरून या व गेल्या श्लोकांत शंकरानीं भक्ताचा उल्लेख केला आहे. ज्ञानेशानीं भक्तिपर अर्थ केलाच नाहीं, पण १५८ व्या ओवींत अजातवादाचा पुरस्कार केला आहे. या अध्यायात ज्ञानेश्वरानीं सर्वत्र अद्वैतपर विवेचन केलें असून चार ठिकाणीं शंकरांना अनुसरलें आहे, व बाकीच्या चार ठिकाणीं स्वतंत्र अर्थ दिले आहेत.

अध्याय आठवा

(४) अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ।
भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः ॥ ३ ॥

शां. भा.—अक्षरं न क्षरतीति पर आत्मा....परमम् इति च निरतिशये ब्रह्मणि उपपन्नतरं विशेषणम् । तस्यैव च परस्य ब्रह्मणः प्रतिदेहं प्रत्यगात्मभावः स्वभावः । आत्मानं देहमधिकृत्य प्रत्यगात्मतया प्रवृत्तं परमार्थब्रह्मावसानं वस्तु स्वभावः अध्यात्ममुच्यते । भूतानां भावः भूतभावः तस्योद्भवः तं करोतीति विसर्गः विसर्जनं देवतोद्देशेन चरुपुरोडाशादेः द्रव्यस्य परित्यागः स एव विसर्गलक्षणो यज्ञः कर्मसंज्ञितः ।

रामानुज—परममक्षरं प्रकृतिविनिर्मुक्तात्मस्वरूपं । स्वभावः प्रकृतिः अनात्मभूतम् आत्मनि संबध्यमानम् भूतसूक्ष्मतद्वासनादिकम् । भूतभावः मनुष्यादिभावः तदुद्भवकरो यो विसर्गः....योपित्संबंधतः स कर्मसंज्ञितः....।

ज्ञा.—मग म्हणितलें सर्वेश्वरें । जें आकारिं इये खोंकरे । कोंदलें असति न सिरे । कव्हणी कालीं ॥ १४ ॥ एऱ्हविं सपूरपण तेयाचें पावें । तरि शून्यचि नव्हे तें स्वभावें । वरि गगनाचेनि पाल्वें । गाल्लुनि घेतलें ॥ १५ ॥ जें ऐसेंही परी विरुलें । इये विज्ञानाचिये खोले । हालविलें हीं न गलें । तें परब्रह्म ॥ १६ ॥ आणि आकाराचेनि जालेपणें । जन्मकर्मीतें नेणें । आकारलोपीं नीमणे । नाहीं काहीं ॥ १७ ॥ ऐसी आपुलियाचि सहजस्थिती । जे तेया ब्रह्माची नित्यता असती । तेया नावं सुभद्रापती । अध्यात्म गा ॥ १८ ॥ ऐसा करितेन विण अगोचरु । अव्यक्तीं हा आकारु । निफजवी जो व्यापारु । तेया नावं कर्म ॥ २८ ॥

	शंकर	रामानुज	ज्ञानेश्वर
अक्षरब्रह्म =	परमात्मा	प्रकृतिवियुक्तात्मा	परब्रह्म
अध्यात्म =	प्रतिदेहं प्रत्यगात्मभावः	प्रकृतिः	आपुली सहजस्थिति
कर्म =	यज्ञ	योषित्संबंधजः विसर्गः	कर्त्यावांचून अव्यक्ताच्या ठिकाणीं आकार निपजविणारा व्यापार.

अध्यात्म आणि कर्म यांचे अर्थ शंकर-रामानुजांपेक्षां ज्ञानेशांनीं वेगळे केले आहेत व या श्लोकावरील विवेचनांत मायावादाचा आणि अजातवादाचा पुरस्कार पुढीलप्रमाणें केला आहे. "मग गगनीं जेविं निर्मले । नेणों कैंचीं येकें

वेळें। उठीति घनपटळें। नानावर्णे ॥ १९॥ तैसि अमूर्ती तियें विशुद्धें। महदादिभूतभेदें। ब्रह्मांडाचे बांधे। होंचि लागति ॥२०॥....पाहिजे कवण हें आघवेंचि वियें। तरि मूळ तें शून्य ॥ २६॥" या श्लोकांवरील शांकरभाष्यांत असें विवेचन केलेलें नाहीं.

(२) अधिभूतं क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम्।
अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वर ॥ ४ ॥

शां. भा.—अधिभूतं प्राणिजातमधिकृत्य भवतीति। कोऽसौ क्षरः क्षरतीति क्षरो विनाशी भावो यत्किंचित् जनिमद्वस्तु इत्यर्थः। पुरुषः आदित्यान्तर्गतो हिरण्यगर्भः सर्वप्राणिकरणानामनुग्राहकः सोऽधिदैवतम्। अधियज्ञः—सर्वयज्ञाभिमानी देवता विष्ण्वाख्या स हि विष्णुः अहमेवात्रास्मिन् देहे यो यज्ञः तस्याहमधियज्ञः....।

रामानुज—अधिभूतं क्षरो भावः क्षरणस्वभावः विलक्षणः शब्दस्पर्शादिः; अधिदैवतम् इंद्रप्रजापतिप्रभृतिदैवतोपरि वर्तमानः पुरुषः। अधियज्ञः—यज्ञैः आराध्यतया वर्तमानः अत्र इन्द्रादौ मम देहभूते आत्मतया अवस्थितः अहमेव यज्ञैराराध्य इति ॥

ज्ञा.—आतां अधिभूत जें म्हणिपे। तें हीं सांगों संक्षेपें। तरि होय आणि हारपे। अभ्र जैसें ॥ २९ ॥ तैसें असतेपण आहाच। जेयां नाहिं होइजे हें साच। जेयातें रूपा आणीति पांच पांच। मिळोनियां ॥ ३० ॥ भूतांतें अधिकरूनि असे। आणि भूतसंयोगें तरि दीसे। जें वियोगावेगळें भ्रंशे। नामरूपादिक ॥ ३१ ॥ तेयातें अधिभूत म्हणिजे। मग अधिदैव पुरुष जाणिजे। जेणें प्रकृतिचें भोगिजे। उपार्जलें ॥ ३२॥ जो परमात्माचि परि दूसरा। जो अहंकारनिद्रा निदसुरा। म्हणौनि स्वप्निचिया अखरा। संतोषें सीणे ॥ ३४॥ जीउ येणें नावें। जेयातें आळविजे स्वभावें। तें अधिदैव जाणावें। पंचायतनिचें ॥ ३५॥ आतां इये शरीरग्रामी। जो शरीरभावातें उपशमी। तो अधियज्ञु गा मी। पांडुकुमरा ॥ ३६ ॥ तेविंचि अहंभाओ हा जाये। तरि ऐक्य तें आदिंचि आहे। हेंचि साचें जेय होये। तें अधियज्ञु मीं ॥ ४४ ॥

	शंकर	रामानुज	ज्ञानेश्वर
अधिभूत —	यत्किंचित्जनिमद्वस्तु	शब्दस्पर्शादिः	नामरूपादिक
अधिदैवत —	आदित्यान्तर्गतो हिरण्यगर्भः	इंद्रप्रभृतिदैवतोपरि वर्तमानः पुरुषः	जीव

अधियज्ञ – विष्णुः इन्द्रादौ आत्मतया परमात्मा अवस्थितः

अधिदैव शब्दाचा अर्थ शंकर-रामानुजांपेक्षां ज्ञानेशांनीं वेगळा केला आहे. आणि अधियज्ञ शब्दाचा ज्ञानेशांचा अर्थ उभय आचार्यांपेक्षां व्यापक आहे. या तीन्ही शब्दांचे क्रमानें, नामरूपें, जीव आणि परमात्मा हे ज्ञानेश्वरांनीं केलेले अर्थ अधिक मार्मिक आहेत. या श्लोकावरील टीकेंत पुनः अजातवादाचा पुरस्कार ज्ञानेशांनीं केला आहे. शंकरांनीं त्याचा उल्लेख केला नाहीं. ज्ञानेश्वरांनीं आपलें तत्त्वज्ञानच थोडक्यांत या श्लोकावरील टीकेंत सांगितलेलें दिसतें.

(३) अन्तकाले च मामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेवरम् ।
यः प्रयाति स मद्भावं याति नास्त्यत्र संशयः ॥ ५ ॥

शां. भा.—अन्तकाले च मामेव परमेश्वरं विष्णुं स्मरन् परित्यज्य कलेवरं यः प्रयाति स मद्भावं वैष्णवं तत्त्वं याति ।

ज्ञा.—ऐसे सबाह्य ऐक्यें संचले । मीचि होऊनि असतां रचले । बाहिरि भूतांचीं पांचही खचले । नेणति चि पडिली ॥ ६१ ॥....म्हणोनि इयापरी मातें । अंतकालीं जाणतसांते । जे मोकलीति देहातें । ते मीचि होति ॥ ६७ ॥

शंकर व ज्ञानेश यांचा अर्थ एकसारखाच आहे. ६१ व्या ओवींत ज्ञानेशांनीं जीवन्मुक्तीचा उल्लेख केलेला दिसतो. रामानुजांनीं वेगळाच अर्थ केला आहे—"मामेव स्मरन् कलेवरं त्यक्त्वा यः प्रयाति स मद्भावं याति मम यो स्वभावः तं याति, तदानीं, यथा मां अनुसंधत्ते तथाविधाकारो भवतीत्यर्थः । यथा आदिभरतादयः तदानीं स्मर्यमाणमृगसजातीयाकाराः संभूताः ।" ज्ञानेशांनीं हा अर्थ स्वीकारलेला नाहीं.

(४) ...परमं पुरुषं दिव्यं याति पार्थानुचिन्तयन् ॥ ८ ॥

शां. भा.—परमं निरतिशयं पुरुषं दिवि सूर्यमंडले भवं याति गच्छति ।

रामानुज—परमं पुरुषं दिव्यं मां चिन्तयन् मामेव याति मत्समानाकारो भवति ।

ज्ञा.—जें नानागती पावतें । तें चित्त वरील आत्मेयातें । मग कवण आठवी देहातें । तें गेलें कीं आहे ॥८२॥

येथें "दिव्यं पुरुषं" याचा शंकरांनीं "सूर्यमंडले भवं" असा सगुणपर अर्थ घेतला आहे. रामानुजांनीं समानाकार होतो असें सांगितलें आहे. ज्ञानेशांनीं मात्र दिव्यं याचा "आत्मा" असा निर्गुणपर अर्थ केला आहे.

(५) स तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥ १० ॥

शां. भा.—स एवं बुद्धिमान् योगी तं परं पुरुषमुपैति प्रतिपद्यते दिव्यं द्योतनात्मकम् ॥

ज्ञा.—तो केवल परब्रह्म । जेया परमपुरुष नाम । तें माझें निजधाम । होउनि ठाके ॥ ९७ ॥

शंकर व ज्ञानेश यांनीं "परमपुरुष" याचा अर्थ एकाच प्रकारचा केलेला दिसतो कारण शंकरांनीं "दिव्यं" याचें "द्योतनात्मकं" असें भाष्य येथें केलें आहे. मागच्याप्रमाणें, "सूर्यमंडले भवं" असें केलें नाहीं. तथापि "द्योतनात्मकम्" हें विशेषण सूर्यमंडळांतील पुरुषालाच शंकरांनीं लाविलें असावें हें अधिक संभवनीय वाटतें. रामानुजांनीं "तम् उपैति" याचा अर्थ "तद्भावं याति = तत्समानैश्वर्यो भवति" असा सरूपता-मुक्तिपर केला आहे. ज्ञानेशांनीं पूर्णैक्यपर अर्थ केला आहे. रामानुजांचा अर्थ घेतलेला नाहीं.

(६) सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुध्य च।...॥ १२ ॥

या श्लोकावरील भाष्यांत शंकरांनीं पुढील प्रस्तावना केली आहे—"कविं पुराणमनुशासितारं यदक्षरं वेदविदो वदन्ति" इति चोपन्यस्तस्य परस्य ब्रह्मणः पूर्वोक्तरूपेण प्रतिपत्त्युपायभूतस्य ओंकारस्य कालान्तरमुक्तिफलमुपासनं योगधारणासहितं वक्तव्यं...इत्येवमर्थ उत्तरो ग्रन्थः आरभ्यते। योगधारणेसहित उपासना कालांतरानें मुक्तिफल देणारी आहे अशी प्रस्तावना ज्ञानेशांनीं येथें केलेली नाहीं.

(७) पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया।...॥ २२ ॥

शां. भा.—स भक्त्या लभ्यः ज्ञानलक्षणया अनन्यया आत्मविषयया।

ज्ञा.—जे तनुवाचाचित्तें । नाइकति दुजेयाचिये गोठितें । तयां येकनिष्ठांचें पीकतें । सुक्षत्र जें ॥ १९० ॥ हें त्रैलोक्यचि पुरुषोत्तमु । ऐसा साचु जेयांचा मनोधर्मु । तेयां आस्तिकां जें आश्रमु । पांडवा गा ॥ १९१ ॥ शंकर व ज्ञानेश या दोघांनींही, भक्तीचें आत्मविषयक आणि ज्ञानलक्षणात्मक असेंच स्वरूप येथें सांगितलें आहे. सगुणभक्तीचा उल्लेख येथें नाहीं.

(८) यत्र काले त्वनावृत्तिं आवृत्तिं चैव योगिनः ।
प्रयाता यांति तं कालं वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥ २३ ॥

शां. भा.—...योगिनः इति योगिनः कर्मिणश्चोच्यन्ते ।...यत्र काले मृता योगिनः अनावृत्तिं यान्ति यत्र काले च प्रयाता आवृत्तिं यान्ति तं कालं वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥

रामानुज—यस्मिन् मार्गे प्रयाता योगिनः अनावृत्तिं पुण्यकर्माणश्च आवृत्तिं यान्ति...।

ज्ञा.—तेंचि आणिकें प्रकारें। हें जाणतां आहे सोपारें। तरि देह सांडतेनि अवसरें। जेथ मिळती योगी ॥ २०२ ॥ अथवा अवचटें ऐसेंही घडे। अनवसरें देह सांडे। तै मार्गोतें येणें घडे। देहासि चि ॥ २०३ ॥ म्हणौनि काळशुद्धी जरि ठेविति। तरि ठेवितखेओ ब्रह्मचि होति। यऱ्हवीं अकाळें तरि येति। संसारा पुढतीं ॥ २०४ ॥

शंकर आणि रामानुज यांनीं एका योगी शब्दाचेच योगी आणि कर्मयोगी असे दोन अर्थ करून एकाला अपुनरावृत्ति आणि दुसऱ्याला पुनरावृत्ति मिळते असें सांगितलें आहे. ज्ञानेश्वरांनीं असा अर्थ केलेला नाहीं. एकाच योग्याला जर योग्य वेळीं त्यानें देह सोडला तर मुक्ति मिळते व अयोग्य वेळीं सोडला तर पुनरावृत्ति मिळते असा अर्थ त्यांनीं केला आहे—

ऐसें सायुज्य आणि पुनरावृत्ति। इयें दोन्ही अवसरा अधीनें आहाती। तोचि अवसरु तुजप्रति। प्रसंगें सांघो ॥ २०५ ॥ असें म्हणून उत्तरायण–दक्षिणायन वर्णनाची त्यांनीं प्रस्तावना केली आहे.

(९) अग्निर्ज्योतिरहः शुक्लः षण्मासा उत्तरायणम्।
तत्र प्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जनाः ॥ २४ ॥

शंकरांनीं अग्नि व ज्योति या देवता किंवा कालाभिमानी देवता मानल्या आहेत. तसेंच अहः, शुक्लः, षण्मासाः, उत्तरायणम् या शब्दांनीही तत्तत्कालाभिमानी देवता घेतल्या आहेत. ज्ञानेश्वरांनीं ते कालच प्रत्यक्ष घेतले आहेत. अग्नि शब्दानें ज्ञानेशांनीं देहांतील अग्नि (उष्णता) घेतला आहे. हा अर्थ इतरांपेक्षां अधिक चांगला आहे. तसेंच शंकरांनीं अग्नि आणि ज्योतिः या दोन भिन्न देवता घेतल्या आहेत. ज्ञानेशांनी अग्निज्योति हा एकच पदार्थ मानला आहे व पुढील श्लोकांतील "धूमो रात्रिः तथा कृष्णः" हा चरण पाहिला तर ज्ञानेशांचा अर्थच बरोबर वाटतो. येथील "अग्निज्योतीच्या" ठिकाणीं तेथें "धूम" आहे व "अहः" च्या जागीं "रात्रि" आहे. आंतु अग्निजोंतिचा प्रकाशु। बाहिरि शुक्लपक्षु परि दिवसु। आणि सां मासां माझि मासु। उत्तरायणां ॥ २१८ ॥ ऐसेया समा योगाची निरुति। लाहुनि [illegible] ठेविति। ते ब्रह्मविद होंति। परब्रह्म ॥ २१९ ॥ [illegible] या श्लो[illegible] [illegible]नेशांनीं केली आहे.

शां. भा.—तत्र तस्मिन्मार्गे प्रयाता मृता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो ब्रह्मोपासनपरा जनाः। क्रमेणेति वाक्यशेषः। न हि सद्योमुक्तिभाजां सम्यग्दर्शन-निष्ठानां गतिरागतिर्वा....अस्ति....।

ज्ञानेश्वरांनीं सद्योगमुक्तीचा वा क्रममुक्तीचा उल्लेख या श्लोकावर केलेला नाहीं.

(१०) तत्र चान्द्रमसं ज्योतिः योगी प्राप्य निवर्तते ॥ २५ ॥

शां. भा.—तत्र चन्द्रमसि भवं चान्द्रमासं ज्योतिः फलं इष्टादिकारी योगी–कर्मी प्राप्य भुक्त्वा तत्क्षयान्निवर्तते।

रामानुज—अत्र योगी पुण्यकर्मसंबंधि विषयः।

ज्ञा.—ऐसां जेयाचें देह पडे। योगी म्हणौनि चन्द्रवेन्ही जाणे घडे। मग तेथौनि माघौता बहुडे। संसारा ये ॥ २३३ ॥

शुक्लकृष्णे गती ह्येते जगतः शाश्वते मते।
एकया यात्यनावृत्तिं अन्ययाऽवर्तते पुनः ॥ २६ ॥

शां. भा.—एते शुक्लकृष्णे हि गती जगत इत्याधिकृतानां ज्ञानकर्मणोः...

ज्ञा.—हे सायास देखा मोटे। आतां कैसेनि पां येकोळ फिटे। म्हणौनि योगी मार्ग गोमटे। शोधिले दोन्ही ॥ २४३ ॥ तव एकें ब्रह्मत्वा जाइजे। आणि एकें पुनरावृत्ति येइजे ॥ २४४ ॥ वरील दोन्ही श्लोकांत शंकर–रामानुजांप्रमाणें ज्ञानेशांनीं योगी आणि कर्मयोगी असा भेद केलेला नाहीं.

(११) नैते सृती पार्थ जानन् योगी मुह्यति कश्चन... ॥ २७ ॥

शां. भा.—नैते यथोक्ते सृती मार्गौ पार्थ जानन् संसारायैका अन्या मोक्षाय चेति योगी न मुह्यति कश्चन कश्चिदपि।

रामानुज—योगी न मुह्यति अपि तु स्वेनैव देवयानेन पथा याति।

ज्ञा.—तेव्हलि म्हणितलें हें नव्हे। यायां अवचटें काइ पावे। देह जाऊनु वस्तु होआवें। मार्गे कि ? ॥ २४५ ॥ तरि आतां देह असो अथवा जाओ। आम्ही तव वस्तुचि केवळ आहों। कां दोरी सर्पत्व वाओ। दोरीचिया कडौनि ॥ २४६ ॥ मज तरंगपण असे कां नसे। ऐसें उदकासि कांहीं प्रतिभासे। तें भले तेव्हां जैसें तैसें। उदकचि कि ॥ २४७ ॥ तरंगाकारें न जन्मेचि। ना तरंग लोपें नाशेचि। तेवि विदेह जे देहेंचि। वस्तु जाले ॥ २४८ ॥ मग मार्ग काइसेया शोधावे। कवणें कोठूनि कें जावें। जरि देशकालादि आघवें। आपणपांचि असिजे ॥ २५० ॥

योगी मोह पावत नाहीं याचा स्पष्ट अर्थ शंकरांनीं दिला नाहीं पण त्यांनाही रामानुजांचाच अर्थ अभिप्रेत असावा असें वाटतें. दोन्ही मार्गांची माहिती असल्यामुळें मोक्षप्रद अशा देवयानमार्गानेंच योगी जातो असा रामानुजांनीं अर्थ केला आहे. ज्ञानेशांनीं या दोघांपेक्षां निराळा अर्थ केला आहे. "न हि सद्योमुक्तिभाजां सम्यग्दर्शननिष्ठानां गतिरागतिर्वा क्वचिदस्ति" हा २४ व्या श्लोकावर शंकरांनीं सांगितलेला सिद्धान्त या श्लोकावर विवेचिला आहे. हे मार्ग माहीत असलेला योगी मोह पावत नाहीं याचा अर्थ 'देह पडल्यानंतर एखाद्या मार्गानें जाऊन परमात्मप्राप्ति करावयाची असते असें योगी समजत नाहीं' असा ज्ञानेशांनीं केला आहे. जीवन्मुक्ताचें सुंदर वर्णन या श्लोकावरील टीकेंत पहावयास मिळतें–येया कारणें पांडुसुता। तुवां होआवें गा योगयुक्ता। येतुलेनि सर्वकाळीं साम्यता। आपणपां येईल ॥ २५४ ॥ मग भलें तेथ भलें तेथवां। देहबंधु असो अथवा जावा। परि अबंधा नित्यभावा। विघडु नाहीं ॥२५५॥ तो कल्पादि जन्मा नांगवे। आणि कल्पांतीं मरणा नाङवे। माझि स्वर्गसंसारांचेनि लाघवें। झांकवेना ॥ २५६ ॥

वरील २४८ आणि २५६ ओव्यांत अजातवादाचा पुरस्कार आढळतो. इतरांना दोरीवर सर्पाचा आभास झाला तरी दोरीच्या बाजूनें तिचें सर्पत्व व्यर्थच असतें. तरंग आले आणि गेले तरी उदकाचा जन्म किंवा नाश होत नाहीं. त्याप्रमाणें देह किंवा नामरूपें आलीं आणि गेलीं तरी परमात्मवस्तु अखंडच असते. अशा दृष्टांतांनीं मुळांत किंवा भाष्यांत नसलेला अजातवाद ज्ञानेशांनीं येथें विवेचिला आहे.

(१२) योगी परं स्थानमुपैति चाद्यम् ॥ २८ ॥

शां. भा.—योगी परं प्रकृष्टं ऐश्वरं स्थानमुपैति प्रतिपद्यते, आद्यं आदौभवं कारणं ब्रह्मेत्यर्थः।

ज्ञा.—मग तेयाचि सुखाची किरीटी। करूनियां गा पाउटी। परब्रह्माचिये पाटीं। आरूढती ॥ २६५ ॥ आद्यं परं स्थानम् याचा शंकर व ज्ञानेश या दोघांनींही परब्रह्म हाच अर्थ घेतला आहे. या अध्यायांत अशा रीतीनें ३–४ ठिकाणांशिवाय सर्वत्र स्वतंत्र अर्थ करून, केवलाद्वैतपर अर्थाच्या बाबतींत ज्ञानेशांनीं शंकरांनाही मागें टाकिलें आहे.

अध्याय नववा

(१) इदं तु ते गुह्यतमं प्रवक्ष्याम्यनसूयवे।
ज्ञानं विज्ञानसहितं यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात् ॥ १ ॥

या अध्यायाच्या भाष्याला प्रस्तावना करितांना शंकरांनीं आठव्या अध्यायाचें तात्पर्य सांगितलें आहे."—अष्टमे नाडिद्वारेण धारणायोगः सगुणः उक्तः। तस्य च फलम् अग्न्यर्चिरादिक्रमेण कालान्तरे ब्रह्मप्राप्तिलक्षणमेव अनावृत्तिरूपम् निर्दिष्टम्।" ज्ञानेश्वरांना आठव्या अध्यायांत सगुण धारणायोग व कालांतरानें ब्रह्मप्राप्ति हें फल प्रामुख्यानें सांगितलें आहे हें शंकरांचें मत मान्य नसल्यामुळेंच; शंकराचार्यांना मागें टाकून अनेक ठिकाणीं निर्गुण केवलाद्वैतपर अर्थ करावे लागले हें आपण पाहिलें.

शां. भा.—इदं एव ब्रह्मज्ञानं साक्षान्मोक्षप्राप्तिसाधनं वासुदेवः सर्वमिति "आत्मैवेदं सर्वम्" "एकमेवाद्वितीयम्" इत्यादि श्रुतिस्मृतिभ्यः। नान्यत्। ....किं तत् ज्ञानं किं विशिष्टम् विज्ञानसहितं अनुभवयुक्तम्।

ज्ञा.—तरि सांघोनि ज्ञान सहज। विज्ञानेसी ॥ ४२ ॥
परि तेंचि ऐसेनि निवाडें। जैसें भासलें खरें कुडें।
मग काढिजति फाडे। वरि पारखोनियां ॥४३॥
कां चाचोडाचेनि सांडसें। खांडिजे पयपाणी राजहंसें।
तुज ज्ञानविज्ञान तैसें। वांटोनि देऊं ॥ ४४ ॥
मग वारेयाचा धारसा। पडिला कोंडा नुरेचि जैसा।
आणि अवकणाचा आपैसा। राशि जोडे ॥ ४५ ॥
तैसीं जे विवंचना जाणितलेयाचि साठीं। संसारूचि संसाराचियां गाठीं।
लावुनि बैसवी पाटीं। मोक्षश्रियेचां ॥४६॥

ज्ञानेशांना शंकरांचा ज्ञानाचा अर्थ मान्य आहे व तें मोक्षप्राप्तिसाधक आहे हेंही मान्य आहे. पण विज्ञानाचा अर्थ शंकर हे "अनुभव" असा करितात तर ज्ञानेश "प्रपंच किंवा संसार" असा करितात. ह्या प्रपंचाचा निरास करून मोक्षश्रीच्या पाटावर ज्ञानाच्या योगानें बसतां येतें असें त्यांचें मत असल्यामुळें ज्ञान–विज्ञानाला खरें-खोटें नाणें, दूध आणि पाणी, धान्यकण आणि कोंडा असें दृष्टान्त त्यांनीं दिले आहेत व असें ज्ञानविज्ञान या अध्यायांत सांगावयाचें आहे अशी प्रस्तावना केली आहे. रामानुजांनीं या श्लोकावर पुढील भाष्य केलें आहे. "इदं तु ते गुह्यतमं भक्तिरूपम्, उपासनाख्यम् ज्ञानम् विज्ञानसहितम्–उपासनगतिविशेषज्ञानसहितम्.... प्रवक्ष्यामि।" ज्ञान आणि विज्ञानाचे रामानुजांनीं केलेले हे उपासनपर अर्थ भक्तियोगाचा म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या नवव्या अध्यायाच्या आरंभीं ज्ञानेशांनीं घेतलेले नाहींत.

(२) प्रत्यक्षावगमं धर्म्यं सुसुखम् कर्तुमव्ययम् ॥ २ ॥

शां. भा.—प्रत्यक्षावगमम्—प्रत्यक्षेण सुखादेरिव अवगमः यस्य तत् प्रत्यक्षावगमम्...अव्ययम् नास्य फलतः कर्मवत् व्ययोऽस्तीति अव्ययम् अतः श्रद्धेयमात्मज्ञानम्।

रामानुज—प्रत्यक्षावगमम्—भक्तिरूपेण उपासनेन उपास्यमानोऽहं तदानीमेव उपासितुः प्रत्यक्षतामुपागतो भवामीत्यर्थः।...अव्ययम् अक्षयं मत्प्राप्तिं साधयित्वापि स्वयं न क्षीयते एवं रूपं उपासनम्।

ज्ञानेश्वर—मोटकें गुरुमुखिं उदैजत दिसे। आणि हृदयिं स्वयंभूचि असे जैसें। प्रत्यक्ष फावों लागे तैसें। आपैसेया ॥ ४९ ॥ तेविं चि पैं गा आणिक ही एक येयाचें। जें हातां आलें तरी न वचे। आणि अनुभवितां कही न वेचे। वरि वीटे ही ना ॥ ५२ ॥

रामानुजांनीं ज्ञान शब्दाचा उपासना असा अर्थ केल्यामुळें "प्रत्यक्षावगमम्" आणि "अव्ययम्" या विशेषणांचे उपासनेला शोभतील असे अर्थ केले आहेत. शंकरज्ञानेशांनीं ज्ञान म्हणजे आत्मज्ञान असा अर्थ केल्यामुळें या विशेषणांचे अर्थ रामानुजांपेक्षां निराळे केले आहेत. त्यांतही ज्ञानेशांचे अर्थ शंकरांपेक्षांही स्पष्ट आहेत.

(३) अश्रद्दधानाः पुरुषा धर्मस्यास्य परंतप......॥ ३ ॥

शां. भा.—श्रद्धाविरहिताः आत्मज्ञानस्य धर्मस्य अस्य स्वरूपे तत्फले च नास्तिकाः... ....।

रामानुज— अस्य उपासनाख्यस्य धर्मस्य अश्रद्दधानाः।

ज्ञानेश्वर—तैसा हृदयीं आंतु मी धर्मु। असतां सर्व सुखांचा आरामु।
किं भ्रांतांसि कामु। विषयावरि ॥ ५९ ॥

येथें शंकर व ज्ञानेशांत अर्थसाम्य आहे. रामानुजांचा अर्थ ज्ञानेशांनीं घेतला नाहीं.

(४) मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ ४ ॥

शां. भा.—न चाहं तेषु भूतेषु अवस्थितः मूर्तवत्संश्लेषाभावेनाऽकाशस्यापि अन्तरतमो ह्यहम्। नहि असंसर्गि वस्तु क्वचिदाधेयभावेन अवस्थितं भवति।

रामानुज—अहं तु न तदायत्तस्थितिः।

ज्ञानेश्वर—महदादि देहांतें। इयें अशेषेंहीं भूतें। पैं माझां ठाईं विंवतें। जैसें जळिं फेन ॥ ६६ ॥ परि तया फेना आंतु पाहतां। जेवि जळ न

दिसे पांडुसुता । ना तरि स्वप्निची अनेकता । चेइलेया नोहिजे ॥ ६७ ॥ तैसीं जियें भूतें माझा ठाई । विव तें तेयामाझि मीं नाहि । इयाचि उपपत्ती तुज पाई । सांघितलिया मागां ॥ ६८ ॥

परमात्मतत्त्व ही आकाशापेक्षांही अव्यक्त आणि असंसर्गि वस्तु असल्यामुळें ती आधेय होऊं शकत नाहीं एवढाच अर्थ शंकरांनीं सांगितला. ज्ञानेशांनीं त्यांच्याही पुढें जाऊन भूतजाताला फेसाचा व परमात्म्याला जलाचा दृष्टान्त देऊन, या फेंसांत पाणी सांपडणें किंवा राहणे शक्य नाहीं असें सांगितलें आहे. भूतें आणि जग हा माझाच विस्तार आहे परंतु तीं माझ्या ठिकाणीं आहेत, मी त्यांच्या ठिकाणीं नाहीं हें सांगण्यांतला भाव ज्ञानेशांनीं जलफेंसाच्या दृष्टान्तानें चांगला व्यक्त केला आहे. जग हें माझा विस्तार असलें तरी तें दिसतें त्या स्वरूपांत खरें नाहीं, दिसतें तें माझें रूप नव्हे, हें सांगण्याकरितांच "मया ततमिदं सर्वम्" हें सांगितल्यानंतर "न चाहं तेष्ववस्थितः" हा चरण मुद्दाम सांगितला आहे. जगाला कोंड्याचा दृष्टान्त मागें पहिल्या श्लोकावर दिलाच आहे. येथें फेंसाचा दृष्टान्त देऊन जगाच्या नामरूपात्मक स्वरूपाविषयीं ज्ञानेशांनीं आपलें मत व्यक्त करून शंकरांपेक्षांही चांगलें स्पष्टीकरण केलें आहे व पुनः "इयाचि उपपत्ती तुज पाई । सांघितलिया मागां" असें म्हणून अध्याय ७ श्लोक १२ वरील टीकेचा हवाला दिला आहे.

"ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।
मत्त एवेति तान्विद्धि न त्वहं तेषु ते मयि ॥ ७–१२ ॥

या श्लोकावरही ज्ञानेशांनीं अनेक दृष्टान्तांनीं हीच गोष्ट सिद्ध केली आहे.

"हे जाले तरि माझां ठाइं । परि येयामाझि मी नाही ।
जैसी स्वप्निचां डोहीं । जाग्रति न बुडे ॥ ९३ ॥
पैं गा गगनी उपजे आभाळ । परि तेथ गगन नाहिं केवळ ।
अथवा अभाळीं होये सलील । तेथ अभ्र नाहि ॥ ९६ ॥
सांघे अग्नीतव धूमु होये । तिए धूमीं काये अग्नि आहे ।
तैसा विकारु हा मी नोहें । जऱ्ही विकरलां असें ॥ ९८ ॥

जागृति आणि स्वप्नीचा डोह, आकाश आणि अभ्र, अग्नी आणि धूम हे दृष्टान्त परमात्मतत्त्व आणि विकारजात यांना देऊन ज्ञानेशांनीं आपलें म्हणणें स्पष्ट केलें आहे व शेवटीं "जरी विकरलां असें तरी मी हा विकारू नोहें" हा आपला सिद्धान्त मांडला आहे. नामरूपात्मक जगाविषयींचा हा सिद्धान्त

शंकर-ज्ञानेशांना मान्य असला तरी रामानुजांना नसल्यामुळें "नचाहंतेष्ववस्थितः" या चरणावर " न मे तदायत्तस्थितिः" एवढेंच भाष्य करून ते मोकळे झाले आहेत.

(५)　न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।
भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥ ५ ॥

शां. भा.—अत एव असंसर्गित्वान्मम–नच मत्स्थानि भूतानि ब्रह्मादीनि । पश्य मे योगं युक्तिं घटनं मे मम ऐश्वरम् ईश्वरस्येमम् ऐश्वरं योगम्–आत्मनः याथात्म्यम् इत्यर्थः । तथा च श्रुतिः असंसर्गित्वात् असंगतां दर्शयति " असंगो न हि सज्यते " इति ।

ज्ञा.—आमचा प्रकृती पैलीकडील भाओ । जरि कल्पनाविण लोगांसि पाओ । तरि मजमाजि भूतें हेंही वाओ । जें सर्व मी म्हणोनि ॥७०॥
यऱ्हवि तऱ्हीं संकल्पाचिये सांजवेळे । नावेक तिमिरेजति बुद्धिचे डोळे ।
म्हणौनि अखंडितचि परि झांवळे । भूत भिन्न ऐसें देखे ॥ ७१ ॥
तेचि संकल्पाची सांज जैं वीपे । तैं अखंडितचि आहे स्वरूपें ।
जैसी शंका जात खेओ लोपे । सर्पपण माळेचें ॥ ७२ ॥
तैसिये निर्मळे माझां स्वरूपीं । जो भूतभावना आरोपी ।
तेयासि तेयाचाचि संकल्पीं । भूताभासु आहे ॥ ७८ ॥
तेचि कल्पिति प्रवृति पुरे । आणि भूताभासु आदिंच सरे ।
मग स्वरूप उरे एकसरें । निखळ माझें ॥ ७९ ॥
हें असो आंगीं भरलियां भवंडी । जैसियां भंवतीं दीसति आडि ।
तैसिया आपुलिया कल्पना अखंडीं । गमति भूतें ॥ ८० ॥
तेचि कल्पना सांडूनि पाइं । तरि मीं भूतीं भूतें माझां ठांईं ।
हें स्वप्नि हि परि नाहिं । कल्पावेया जोगें ॥ ८१ ॥
आतां मी एकु भूतातें धरिता । अथवा भूतांमाझि असता ।
इया संकल्पसन्निपाता । आंतुळी बोलिया ॥ ८२ ॥
म्हणौनि परियसें गा प्रियोत्तमा । मीं विश्वेंसीं विश्वात्मा ।
जो एया लटकेया भूतग्रामा । भाव्यु सदा ॥ ८३ ॥
रश्मिच्येनि आधारें जैसें । नाहिं तेंचि मृगजळ असे ।
माझां ठाईं भूतजात तैसें । आणि मातें भावी ॥ ८४ ॥
मी इयेपरिचा भूतभावनु । परि सर्व भूतेंसीं अभिन्नु ।
जैसें प्रभा आणि भानु । एकचि तें ॥ ८५ ॥

ज्ञानेश्वरांची ही टीका त्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें महत्त्वाची असल्यामुळें सविस्तर दिली आहे. शंकराचार्यांचाच अर्थ ज्ञानेशांनीं अनेक दृष्टान्तांनीं स्पष्ट करून येथें मांडला आहे. "भूतें हीं माझ्या ठिकाणीं नाहींत" हा माझा ऐश्वर्ययोग पहा यांतील "ऐश्वरयोग" याचा अर्थ "आत्मयाथात्म्यम्" असा शंकरांनीं केला आहे. आत्म्याचें तें खरें स्वरूप ज्ञानेश्वरांनीं सविस्तर स्पष्ट केलें आहे. रज्जुसर्पाचा, मृगजलाचा आणि तत्सम इतर अनेक दृष्टान्त, मुळांत किंवा भाष्यांत नसलेले ज्ञानेशांनीं योजिले आहेत व भूतजाताचें भिन्न अस्तित्व लटकें कसें आहे हें शंकरांपेक्षां स्पष्टपणानें दाखविलें आहे.

(६) यथाकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो महान्।
तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥

शां. भा.—यथा लोके आकाशस्थितः....वायुः सर्वत्र गच्छतीति सर्वत्रगः महान् परिमाणतः तथा आकाशवत्सर्वगते मयि असंश्लेषेणैव स्थितानीति एवमुपधारय जानीहि ॥

ज्ञा.—पैं गगन जेव्हडें जैसें। पवनु हि तेवडाचि असे।
हा साहाजें हालवलेयां वेगला दीसे। यऱ्हवीं गगन तें तो ॥ ८८ ॥
तैसें भूतजात माझां ठाइं। कल्पिजे तरि आभासे कांहीं।
निर्विकल्पीं मग नाहिं। तेय मी आघवें ॥ ८९ ॥
म्हणौनि नाहिं आणि असे। हें कल्पनेचेनि सौरसें।
जें कल्पनालोपीं भ्रंशे। आणि कल्पनेसवें होये ॥ ९० ॥
एया जाणणेयांचा चेओ। तुज आला नां म्हणति देओ।
तरि आतां द्वैतस्वप्न वाओ। जालें कि ना ॥ ९३ ॥

या श्लोकांतील दृष्टान्त शंकरांपेक्षांही ज्ञानेशांनीं चांगल्या रीतीनें लाविला आहे. किंबहुना शंकरांना दृष्टान्त आणि दार्ष्टान्तिक—पहिले दोन चरण आणि दुसरे दोन चरण—यांतील संबंध चांगल्या रीतीनें दाखवितां आलेला नाहीं. परमात्मा आणि भूतें यांतील असंश्लेष–असंबंध–दाखविण्याकडे या दृष्टान्ताचा शंकरांनीं उपयोग केला आहे. तर ज्ञानेश, भूतें हीं केवळ कल्पित आहेत, परमात्मा आणि भूतें यांतील द्वैत हें केवळ स्वप्न आहे हें दाखविण्याकडे या दृष्टान्ताचा उपयोग करीत आहेत. आकाशांत सर्वत्र वायु असतो, जेवढें आकाश तेवढा वायु आहे, पण तो हलला तरच दिसतो, नाहीं तर फक्त आकाश तेवढेंच असतें. त्याप्रमाणें कल्पना केली तर भूतें भासतात. वस्तुतः

निर्विकल्प स्वरूपांत माझ्याशिवाय दुसरें कांहींही नाहीं असें प्रतिपादन ज्ञानेशांनीं केलें आहे. गेल्या ४, ५ व ६ या श्लोकांवरील भाष्य व ज्ञानेशांची टीका पाहिली तर एक आश्चर्यकारक गोष्ट लक्षांत येते. ती ही कीं, आचार्य, फक्त परमात्मा व भूतें यांचा असंश्लेष–असंबंध सिद्ध करण्याच्या प्रयत्नांत आहेत तर ज्ञानेश्वर "भूतजात हें काल्पनिक आहे, भ्रामक आहे, त्याला भिन्न अस्तित्वच नाहीं, तें रज्जुसर्प किंवा मृगजल, तंतुपट किंवा सुवर्णालंकाराप्रमाणें आहे. निखळ परमात्मा तेवढाच एक खरा आहे. बाकी सर्व विकार नामरूपें इत्यादि द्वैतस्वप्न व्यर्थ आहे" असें प्रतिपादन करीत आहेत. केवलाद्वैताच्या प्रतिपादनांत ज्ञानेश हे शंकरांच्याही पुढें आहेत, मागें नाहींत अशी या श्लोकावरील भाष्य व टीका वाचून निश्चिति वाटते. परमात्मा व भूतजात यांचा असंश्लेष सिद्ध करून भूतजाताचें काल्पनिकत्वच शंकरांना सांगावयाचें आहे, पण गेल्या तिन्ही श्लोकांत ज्ञानेशांप्रमाणें तसें त्यांनीं एकदाही स्पष्टपणें सांगितलेलें नाहीं.

रामानुजांनीं हा दृष्टान्त वेगळ्याच रीतीनें लाविला आहे. "यथा आकाशे अनालंबने महान् वायुः स्थितः सर्वत्र गच्छति, स वायुः निरालंबनः मदायत्तस्थितिरित्यवश्याभ्युपगमनीयो मयैव धृत इति विज्ञायते तथैव सर्वाणि भूतानि तैरदृष्टे मयि स्थितानि मयैव धृतानीत्युपधारय.... ।" आकाशांतील वायूचें आलंबन, आधार जसा मीच आहे त्याप्रमाणें सर्व भूतांचा मीच आधार आहे. अशा रीतीनें रामानुजांनीं हा दृष्टान्त लाविला आहे. ज्ञानेशांनी तसा तो लाविलेला नाहीं.

(७) अवजानन्ति मां मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम्।
परं भावमजानन्तः मम भूतमहेश्वरम् ॥ ११ ॥

शां. भा.—एवं मां नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावं सर्वजन्तूनात्मानमपि सन्तम् *अवजानन्ति अवज्ञां परिभवं कुर्वन्ति मां मूढा अविवेकिनः मानुषीं मनुष्यसंबंधिनीं* तनुं देहमाश्रितं मनुष्यदेहेन व्यवहरन्तमित्यर्थः । परं प्रकृष्टं भावं परमात्मतत्त्वं आकाशकल्पम् आकाशादपि आन्तरतमम् अजानन्तो मम भूतमहेश्वरम् सर्वभूतानाम् महान्तम् ईश्वरम् स्वमात्मानम् । ततश्च मम अवज्ञानभावनेन आहता वराकास्ते ॥ ११ ॥

ज्ञा.—ना तरि जरें विटाळलें मुख । मग दूधातें म्हणति विख । तेवि अमानुषा मानुष । मानीति मातें ॥ १४१॥ पै स्थूलदृष्टी देखिजे मातें । तें

नेदेखणे जाणति निरुतें । जैसें स्वर्गिचेन अमृतें । अमरा न्हविजे ॥ १४३॥ साधै गा मृगजल । टाकूनि गेलेयाचें कवण फल । काइ सुरतरु म्हणौनि बाबुल । सेविलें करी ॥ १४६॥ तैंवि मी म्हणौनि प्रपची । जिहीं बुडी दिधली त्तनिश्चयाची । तिहीं चद्रासाठीं जळिचीं । प्रतिमा धरिली ॥ १४९॥ तैसें स्थूलाकारीं नाशिवतें । भरवसा बाधौनि चित्तें । पाहाति मज अविनाशातें । तरि कैसेनि दीसे ॥ १५१॥ तैसें विकरलें हें स्थूल। जाणितलेया मी जाणावें केवल । काये फेणु पीता जल । सेविलें होये ॥ १५३॥

मी नित्य शुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव असून माझा परमात्मभाव न जाणता मनुष्य-देहानें व्यवहार करणाऱ्या माझा अवमान करितात असे शकरानीं भाष्य केले आहे. ज्ञानेश्वराची टीका स्वतत्र आहे. नाशिवत अशा स्थूल आकाराच्या ठिकाणीं अविनाश असा जो मी त्याला जर लोक पाहू लागले तर मी कसा दिसेन ? मी प्रपचात आहे असें जे समजले त्यानी चद्राऐवजी त्याचें प्रतिबिंब मात्र घेतलें. तात्पर्य स्थूल स्वरूपाला, आकाराला, प्रपचाला परमेश्वर मानणें हाच त्याचा अवमान आहे असें ज्ञानेश्वराचे स्पष्ट मत दिसतें. मनुष्यदेहाचा आश्रय करणाऱ्या ईश्वराचा अवमान करितात असें ते म्हणत नाहींत तर परमात्म्याला मनुष्यदेहधारी, स्थूलाकारी समजणें म्हणजे पाणी म्हणून मृगजल किंवा फेस सेवन करण्यासारखे आहे असें त्याचें म्हणणे आहे. शकरासारखे मोघम भाष्य न करिता आपले म्हणणें ज्ञानेशानी स्पष्ट व निर्भीडपणें येथें माडलें आहे. रामानुजानीं—"मा भूतमहेश्वर परमकारुणिक-तया सर्वसमाश्रयणीयत्वाय मानुषीं तनुमाश्रित्य प्राकृतमनुष्यसम मन्यन्ते । भूतमहेश्वरस्य मम अपारकारुण्यौदार्य सौशील्यवात्सल्यादिनिबन्धन मनुष्यत्व-समाश्रयलक्षणमिम पर भाव अजानन्त मनुष्यत्वसमाश्रयणमात्रेण मामितर-सजातीय मत्वा तिरस्कुर्वन्तीत्यर्थ ।" असें भाष्य केले आहे. ईश्वराचें सगुण-स्वरूप, कारुण्य, औदार्य, सौशील्य, वात्सल्य इत्यादि गुण लक्षात न घेता, ईश्वरी अवताराला लोक प्राकृत मनुष्यासारखे समजतात हा रामानुजाचा अर्थ ज्ञानेश्वरानीं स्वीकारलेला नाहीं.

(८) महात्मानस्तु मा पार्थ दैवीं प्रकृतिमाश्रिता ।
भजन्त्यनन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिमव्ययम् ॥ १३ ॥

शा. भा.—ये पुन श्रद्धाना· भगवद्भक्तिलक्षणे मोक्षमार्गे प्रवृत्ता महात्मान· अक्षुद्रचित्ता ....।

ज्ञा.—जे ज्ञानगंगे न्हाले । जे पूर्णता जेऊनि धाले । जे शांतीसि जाले । पालव नवे ॥ १८९ ॥ जेयां भक्तिची येतुली प्रीति । जे कैवल्यातें पन्हां सर म्हणति । जियांचिये लीळेमाजि नीति । जियाली दिसे ॥ १९१ ॥ ऐसे मीचि होऊनि पांडवा । करीत माझी सेवा ॥....१९५ ॥

शंकरांनी येथील " महात्मानः" या पदानें भगवद्भक्तिरूपी मोक्षमार्गाला लागलेले भक्त घेतलेले आहेत. म्हणजे या भक्तांना अद्यापि ज्ञान झालेलें नाहीं. ज्ञानेश्वरांनीं ' महात्मानः" पदानें ज्ञानगंगेंत न्हालेले, पूर्णत्वाचा अनुभव घेतलेले ज्ञानी घेतले आहेत व त्यांची भक्ति " मीचि होऊनि पांडवा । करीत माझी सेवा " अशी अद्वैतात्मक आहे. रामानुजांनीं " भूतादिम् अव्ययं ज्ञात्वा " यावर " वाङ्मनसागोचरनामकर्मस्वरूपं परमकारुणिकतया साधुपरित्राणाय मनुष्यत्वेन अवतीर्णं मां ज्ञात्वा " असें भाष्य केलें आहे. ज्ञानेशांनीं तें न स्वीकारतां " जे जाणौनियां सर्व । स्वरूप माझें ॥ १९३ ॥ " अशी टीका केली आहे.

(९) सततं कीर्तयन्तो मां यतन्तश्च दृढव्रताः...॥ १४ ॥

शां. भा.—सततं भगवन्तं ब्रह्मस्वरूपं मां कीर्तयन्तः यतन्तश्च— इंद्रियोपसंहारशमदमदयाऽहिंसादि लक्षणैः प्रयतन्तः दृढव्रताः दृढं स्थिरं अचांचल्यं मनं येषां ते दृढव्रताः....।

ज्ञानेशांनीं "कीर्तयन्तः" या पदानें ईश्वराची नामभक्ति करणारे, नामघोषानें विश्वाचीं दुःखें नाहींशीं करणारे जे भक्त आहेत त्यांचें सुरेख वर्णन केलें आहे. "यतन्तश्च दृढव्रताः" या पदाचें शंकराप्रमाणेंच योगपर वर्णन ज्ञानेशांनीं केलें आहे.

बाहिरि यमनियमाची कांटि लाविलीं । आंतु वज्रासनाची पौलि पानासिली । वरि प्राणायामाचीं मांडिलीं । वांहांती यंत्रें ॥ २१२ ॥

असें युद्धाचें रूपक करून शेवटीं समाधिश्रियेच्या आत्मानुभवरूपी राजसुखावर पट्टाभिषेक झाल्याचें वर्णन केलें आहे. रामानुजांनीं "यतन्तः" याचा "मत्कर्मस्वर्चनादिकेषु वन्दनस्तवनकरणादिकेषु" असा अर्थ केला आहे तो ज्ञानेशांनीं घेतला नाहीं.

(१०) ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।
एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् ॥ १५ ॥

शां. भा.—तच्च ज्ञानमेकत्वेन एकमेव परं ब्रह्मेति परमार्थदर्शनेन यजन्ते उपासते ।

ज्ञानेश्वर—तरि ज्ञानयज्ञु तो एवंरूपु । तेथ आदिसंकल्प हा यूपु । महाभूतें तो मंडपु । भेदु तो पशु ॥ २३८ ॥ तेथ अज्ञान सरौनि जाये । आणि यजिता यजन हें ठाये । आत्मसमरसें न्हाये । अवभृत जेव्हां ॥ २४३ ॥ मग तो जीउ हें भाप सरे । आब्रह्म परमात्म बोधें भरे । ऐसे भजति ज्ञानाध्वरें । एकत्वें एणें ॥ २४७ ॥ एकत्वानें होणाऱ्या ज्ञानयज्ञाचें वर्णन शंकरांपेक्षांही स्पष्टपणें ज्ञानेशांनीं येथें केलें आहे व पुढील, पृथक्त्वेन, बहुधा आणि विश्वतोमुखम्, होणाऱ्या यज्ञाचें वर्णनही अद्वैतपर्यवसायी असेंच केलें आहे व शेवटीं "तरि न करितां पांडवा । भजन झालें ॥ २६० ॥" असा उपसंहार केला आहे. "यन्हवि तन्हीं सकळ मीचि आहें । तरि कोणें के उपासिला नोहें । एथ एक जाणणेंवीण कि ठायें । अप्राप्तां ॥ २६१ ॥" परमात्मज्ञान झालें म्हणजे सगळा तोच असल्यामुळें भजन आपोआपच होतें. फक्त ज्ञान झालें पाहिजे. असें या न करितां होणाऱ्या ज्ञानभक्तीचें स्वरूप ज्ञानेशांनीं सांगितलें आहे.

(११) सोळाव्या श्लोकांत "अहं क्रतुरहं यज्ञः" याचे अर्थ शंकरांपेक्षां ज्ञानेशांनीं वेगळे केले आहेत. "क्रतुः—श्रौतकर्मभेदः, यज्ञः स्मार्तः" असे शंकरांचे अर्थ आहेत.

> तोचि जाणिवेचा उदो जरि होये । तरि मुदल वेदु तो मींचि आहे ।
> आणि तो विधानातें जिया विये । तो क्रतु ही मीं ॥ २६४ ॥
> मग तेया कर्मापासौनि बरवा । जो सांगोपांगु आघवा ।
> यज्ञु प्रकटे पांडवा । तोही मी गा ॥ २६५ ॥

वेदानें सांगितलेला यज्ञकर्माचा जो विधि तो क्रतु आणि त्यापासून निष्पन्न होणारा तो यज्ञ असे ज्ञानेशांचे अर्थ आहेत. तसेंच १८ व्या श्लोकांतील 'गतिः' शब्दाचा शंकरांनीं "कर्मफल" असा अर्थ दिला आहे तर ज्ञानेशांनीं "हें चराचर आघवें । जिये प्रकृती आंतु साठवे । ते सिणली जेथ विसंवे । ते परमगति मी ॥ २७७ ॥" प्रकृतीही दमली म्हणजे जेथें विश्रांति घेते तें शेवटचें स्थान मी, असा अर्थ केला आहे.

> (१२) अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते ।
> तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥ २२ ॥

शां. भा.—अनन्याः अपृथग्भूताः परं देवं नारायणं आत्मत्वेन गताः सन्तः चिन्तयन्तः।

रामानुज—अनन्याः अनन्यप्रयोजनाः मच्चिन्तनेन विना आत्माधारणा-लाभान्मच्चिन्तनैकप्रयोजनाः मां चिन्तयन्तः ये महात्मानो जनाः।

ज्ञा.—तैसें मी वांचूनि कांहीं। आणिक गोमटेंचि नाहीं। मजचि नांवें पाइं। जीणें ठेविलें॥ ३३२॥ ऐसें अनन्यगतिकें चित्तें। चिंतीत सांते मातें। जे उपासीति तेयांतें। मीचि सेवीं॥ ३३३॥

अनन्याः चिन्तयन्तः याचा शंकरांनीं "देवं नारायणं आत्मत्वेन गताः" असा अर्थ केला आहे तसा ज्ञानेशांनीं केला नाहीं. त्यांचा अर्थ रामानुजांच्या अर्थाला जवळ आहे. मात्र "जे उपासीति तेयांतें। मीचि सेवि" हें म्हणणें किंवा "तेयां माझ्या सायुज्याची चाड। तरि तेंचि पुरवि कोड....॥ ३३७॥" हें म्हणणें रामानुजांना जुळणारें नाहीं.

(१३) समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेष्योऽस्ति न प्रियः।
ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम्॥ २९॥

शां. भा.—रागद्वेषवांस्तर्हि भगवान्यतो भक्तान् अनुगृह्णाति नेतरानिति तन्न समः तुल्योऽहं सर्वभूतेषु।

रामानुजः—....देवतिर्यङ्मनुष्यस्थावरात्मना स्थितेषु जातितश्च आकारतः स्वभावतः ज्ञानतः च अत्यन्तोत्कृष्टापकृष्टरूपेण वर्तमानेषु सर्वेषु समाश्रयणीयत्वेन समोऽहम्।

ज्ञा.—तो मी पुससी कैसा। तरि जो सर्वभूतीं कां सरिसा। जेथ आपपरु ऐसा। विभागु नाहीं॥ ४०३॥ ते वर्तती असति देहीं। परि देहीं ना ते माझा ठाईं। आणि मी तेयांच्या हृदयीं। समग्र असे॥ ४०५॥ तेवि *आम्हां तेयां परस्परें। बाहीरि नांवाचीचि अंतरें। वांचूनि आंतुवटे वस्तुविचारें।* मी तेचि ते॥ ४०७॥

"समोऽहं" याचा शंकरांनीं ईश्वराच्या ठिकाणीं रागद्वेष नाहींत असा अर्थ केला आहे. तर रामानुजांनीं जाति, आकार, स्वभाव, ज्ञान यांनीं उत्कृष्ट वा अपकृष्ट असणाऱ्या सर्वांना ईश्वर सारखा आहे असा अर्थ केला आहे. ज्ञानेशांनीं "हा आपला" "हा परका" असा भेदभाव माझ्या ठिकाणीं नाहीं असा प्रायः शंकरांसारखा अर्थ करून पुढें जीवपरमात्मैक्य सांगितलें आहे.

(१४) अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक्......॥ ३० ॥

शां. भा.—अपि चेद्यपि सुष्ठु दुराचारः सुदुराचारोऽतीव कुत्सिताचार अपि भजते।

रामानुज—तत्रापि तत्र तत्र जातिविशेषे जातानां यः समाचारः उपादेयः परिहरणीयश्च तस्मात् अतिवृत्तोऽपि........।

ज्ञा.—ऐसेनि भजतेनि प्रेमभावें। जेया शरीर ही पाठिं न पवे। तेणें भलेतिये होआवें। जातिचियां॥ ४११॥ आणि आचरण पांतां सूमटा। तो दुष्कृतांचाचि कीरु सेलवांटा। परि जीवित वेचिलें चौहटां। भक्तिचां कीं ॥४१२॥ आगा अंतिचिया मती। साचपण पुढिली गती। म्हणौनि जीवित जेणें भक्ती। दीन्हलें शेषीं॥ ४१३॥ तो आदीं जन्ही अनाचारी। तन्ही सर्वोत्तमूचि अवधारीं। जैसा बुडला महापुरीं। न मरतु निगाला ॥४१४॥ एयालागिं दुष्कृती जन्ही आला। तन्ही अनुतापतीर्थीं न्हाला। न्हाउनियां मज आंतु आला। सर्व भावें॥ ४१६॥

शंकरांनीं जाति वगैरे न घेतां सुदुराचारः याचा "अतीव कुत्सिताचारः" असा अर्थ केला आहे. रामानुजांनीं त्या त्या जातीचे आचारविषयक नियम न पाळणारा असा अर्थ केला आहे. पण ज्ञानेशांचा अर्थ या दोघांपेक्षांही मार्मिक दिसतो. वाईट जातींत जन्माला आल्यामुळें, त्या जातीचा वाईट धंदा ज्याला करावा लागतो असाही मनुष्य भक्तीमुळें उद्धरतो. शिवाय त्याला अनुताप झालेला असतो. हा अधिक अर्थ ज्ञानेशांनीं घेतला आहे.

(१५) मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः।
स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम्॥ ३२॥

शां. भा.—पापा योनिर्येषां ते पापयोनयः पापजन्मानः। के ते इत्याह स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्राः।

रामानुज—स्त्रियो वैश्याः शूद्राश्च पापयोनयोऽपि मां व्यपाश्रित्य परां गतिं यान्ति।

ज्ञा.—ते पापयोनिमूढ। मूर्ख जैसे दगड। परि माझा ठाइं दृढ। सर्व भावें॥ ४४०॥ नेंगे श्री वैश्य स्त्रिया। कीं शूद्र अंत्यादि इया। जाति तोंचि वेगळालिया। जंव न भजति मातें॥ ४५६॥ एयांलागिं पापयोनी [illegible]। कां वैश्य शूद्र अंगना। येणें मातें भजतां सदना। माझेया येति॥ ४५५॥

शंकररामानुजांनीं पापयोनि हें विशेषण स्त्रिया, वैश्य आणि शूद्र यांना लाविलें आहे. ज्ञानेश्वरांनीं तसें लाविलें नाहीं. पापयोनि शब्दानें अतिमूढ अशी पशुयोनि किंवा चांडालयोनि घेतली आहे. नक्रानें धरलेल्या हत्तीचें उदाहरण याच धोरणानें दिलें आहे. स्त्रिया, वैश्य व शूद्र यांच्या जोडीला ज्ञानेशांनीं क्षत्रिय अधिक घातले आहेत.

अर्थभेदाचीं २–३ ठिकाणें केवळ तपशीलाचीं म्हणून सोडून दिलीं तर वरील स्थळांपैकीं निम्मे ठिकाणीं शंकर ज्ञानेश यांच्यांत साम्य असून शंकरांपेक्षांही ज्ञानेशांचा अर्थ स्पष्ट आहे. बाकीच्या ठिकाणीं ज्ञानेशांनीं स्वतंत्र अर्थ केले असले तरी ते अद्वैताला विरोधक नाहींत.

अध्याय दहावा

(१) ज्ञानेशांनीं पूर्वकांड आणि उत्तरखंड असे ९–९ अध्यायांचे गीतेचे दोन भाग केले आहेत. पूर्वकांडाचें व्याख्यान संपलें म्हणून, उत्तरकांडाला आरंभ करितांना, गुरु, गणपति, वागीश्वरी यांना वंदन करून मागील ९ अध्यायांत कोणकोणते विषय आले यांचें सिंहावलोकन ज्ञानेशांनीं केलें आहे व गीतेच्या सातशें श्लोकांचें सार नवव्या अध्यायांत आलें आहे—गीतार्थु सातेसतीं। तें येकलां नवमीं ॥ ३० ॥—असें आपलें मत सांगितलें आहे. "रामरावणयोर्युद्धं रामरावणयोरिव" हें अनन्वयालंकाराचें उदाहरण—"राम–रावणु जूझिनले कैसे। ना रामु रावणु जैसे। मीनले समरीं ॥ ३७ ॥" या ओवींत उद्धृत केलें आहे. "तैसें नवमीचें श्रीकृष्णाचें बोलणें। आणि नवमीचेयाचि ऐसें मी ना म्हणे ॥३८॥" नवव्या अध्यायांतील कृष्णाच्या बोलण्याला त्याच्या शिवाय उपमाच नाहीं इतकें त्या अध्यायाचें महत्त्व ज्ञानेशांना वाटत आहे.

उत्तरखंडाला प्रारंभ केल्यावर दहाव्या अध्यायांतील विषय ज्ञानेश्वर सांगतात—

> एवं नवै अध्याय पहिले। मियां मतीसारखे बोलिले।
> आतां उत्तरखंड आदरिलें। ग्रंथिचें आइका ॥ ३९ ॥
> तेथें विभूति प्रतिविभूति। प्रस्तुत अर्जुना सांघिजती।
> ते विदग्धा रसवृत्ती। म्हणिपैल कथा ॥ ४० ॥

शंकरांनीं "अथेदानीं येषु येषु भावेषु चिन्त्यः भगवान् ते ते भावा वक्तव्याः। तत्त्वं च भगवतः वक्तव्यम्, उक्तमपि दुर्विज्ञेयत्वात्" अशी प्रस्तावना केली आहे. रामानुजांनीं—"इदानीं भक्त्युत्पत्तये तद्विवृद्धये च भगवतः

निरंकुशैश्वर्यादिकल्याणगुणगणानन्त्यं कृत्स्नस्य जगतः तच्छरीरतया तदात्मकत्वेन तत्प्रवर्त्यत्वं च प्रपंच्यते ।" असें म्हटलें आहे.

ज्ञानेश्वरांनीं या दोन्ही प्रस्तावना न घेतां, या अध्यायांत भगवंताच्या " विभूति प्रतिविभूति " सांगितल्या आहेत एवढीच प्रस्तावना केली आहे.

(२) भूय एव महाबाहो शृणु मे परमं वचः......॥ १ ॥

शां. भा.—परमं प्रकृष्टं निरतिशयवस्तुनः प्रकाशकं वचः वाक्यम् ।

ज्ञा.—आइकें सुवर्म । माझें वाक्य परम । जियें अक्षरें लेवुनि परब्रह्म । तुजखेवां एतसे ॥ ६१ ॥

रामानुज—मन्माहात्म्यप्रपंचविषयमेव परमं वचः........।

" परमं वचः" याचा शंकर-ज्ञानेशांचा अर्थ सारखाच आहे.

(३) यो मामजमनादिं च वेत्ति लोकमहेश्वरम् ।
असंमूढः स मर्त्येषु सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

या श्लोकाचें तात्पर्य रामानुजांनीं पुढील प्रमाणें काढलें आहे:—अयं तु लोकमहेश्वरः कार्यकारणावस्थात् अचेतनात्, बद्धात् मुक्तात् च चेतनात् ईशितव्यात् सर्वस्मान्निखिलहेयप्रत्यनीकानवधिकातिशयासंख्येयकल्याणैकतानतया नियमनैकस्वभावतया च विसजातीय इति....।

ज्ञानेश्वरांनीं हा सारांश न काढतां, " मियां जालेनि जगें । जाणिजे मातें ॥ ६८ ॥" अशी प्रस्तावना करून, या श्लोकाच्या शेवटीं पुढील प्रमाणें टीका केली आहे:—तेंचि वैसें मातें जाणिजे । ऐसें कल्पी जरि चित्त तुझें । तरि मी ऐसा जे माझे । भाव आइक ॥ ७९ ॥ जे वेगळाले भूतीं । सारिखे होउनि प्रकृती । विकरलें असे त्रिजगती । आवघियें पैं ॥ ८० ॥ रामानुजांप्रमाणें "चेतनाचेतनापेक्षां मी विसजातीय आहें" असा निष्कर्ष न काढतां " वेगवेगळ्यां भूतांत जे माझे भाव आहेत ते तूं जाण " असा निष्कर्ष ज्ञानेशांनीं काढला आहे तो संदर्भाला धरून आहे.

(४) ......भवन्ति भावा भूतानाम् मत्त एव पृथग्विधाः ॥ ५ ॥

शां. भा.—भवन्ति भावा यथोक्ता बुद्ध्यादयः भूतानां प्राणिनां मत्त एव ईश्वरात् पृथग्विधाः नानाविधाः स्वकर्मानुरूपेण ।

ज्ञा.—आणि मातें जाणणें नेणणें । तें भूतांचिया दैवांचें करणें ।
म्हणौनि भूतें भावांचें होणें । विषम पडे ॥ ८७ ॥

बुद्ध्यादिक भावांचें विषमच कर्मामुळें होतें हें. कारण मूळ श्लोकांत दिलेलें

नाहीं. ज्ञानेशांनीं शंकरांप्रमाणेंच हें कारण दिलें आहे. म्हणून येथील साम्य महत्त्वाचें आहे. रामानुजांनीं "सर्वेषां भूतानां भावाः प्रवृत्तिनिवृत्तिहेतवः मनोवृत्तयः मत्त एव मत्संकल्पायत्ताः भवन्ति" असें भाष्य केलें आहे.

(५) ......सोऽविकम्पेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ ७ ॥

शां. भा.—सः अविकम्पेन अप्रचलितेन योगेन सम्यग्दर्शनस्थैर्यलक्षणेन युज्यते ।

ज्ञा.—ऐसें जाणें जो साचें । तेया चेइरें जालें ज्ञानाचें ।
म्हणौनि उत्तमाधमभेदाचें । स्वप्नहि न देखे ॥ १०४ ॥
म्हणौनि निःशंक योगें । मज मीनला मनाचेनि आंगें । ..॥१०६॥

"अविकम्पयोग" याचा अर्थ शंकर व ज्ञानेश्वर यांनीं सारखाच केला आहे. रामानुजांनीं "योगेन" याचा अर्थ "भक्तियोगेन" असा केला आहे.

(६) अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते ।
इति मत्वा भजंते मां बुधा भावसमन्विताः ॥ ८ ॥

शां. भा.—अहं परं ब्रह्म वासुदेवाख्यं सर्वस्य जगतः प्रभवः....इत्येवं मत्वा भजन्ते सेवन्ते मां बुधा; अवगततत्त्वार्थाः भावसमन्विताः भावो भावना परमार्थतत्त्वाभिनिवेशः.......।

ज्ञा.—जैसें सूर्यें सूर्यातें वोवाळिलें । कां चंद्रें चंद्रमेयासि खेवं दीधलें ।
ना तरि सरिसेन पाडें मीनले । दोन्ही वोघ ॥ १०७ ॥
तैसें प्रयाग होत सामरस्याचें । वरि ओसाण तरंगत आहे
सात्विकाचें । तें संवादचतुःपथिचे । गणेश जाले ॥ १०८ ॥

"बुधा भावसमन्विता मां भजन्ते" याचा भावार्थ वरील ओव्यांत ज्ञानेशांनीं सांगितलेला दिसतो. तो शंकरांप्रमाणें असला तरी जीवात्मैक्य त्यांत शंकरांपेक्षांही स्पष्ट सांगितलें आहे. या श्लोकावर साखरे प्रतींत राजवाडे प्रतीपेक्षां १४ ओव्या जास्त आहेत. त्यांतील "जें जें भेटे भूत। तें तें मानिजे भगवंत। हा भक्तियोगु निश्चित। जाण माझा॥" ही ओवी राजवाडे प्रतींत नाहीं. तसेंच राजवाडे प्रतींत ८ व्या श्लोकावर दिलेल्या वरील दोन ओव्या साखरे प्रतींत नवव्या श्लोकावर दिल्या आहेत. आठव्या श्लोकाचा अर्थ देणाऱ्या ओव्या राजवाडे प्रतींतून गळल्या असाव्यासें वाटतें.

(७) मच्चित्ता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।
कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ ९ ॥

शां. भा.—बोधयन्त अवगमयन्त परस्पर अन्योन्य कथयन्तः ज्ञान-बलवीर्यादिधर्मैर्विशिष्ट मा तुष्यन्ति. ।

ज्ञानेश्वर—तैसें मातें विश्वि कथित। कथितेंनि तोखें कथू विसरत।
मग तेया विसरलेयामाझि विरत। आगें जीवें ॥११२॥

शकरानी येथें "मा" शब्दानें ज्ञानबलवीर्यादिगुणयुक्त भगवनाच्या सगुण स्वरूपाचा उल्लेख केला आहे, ज्ञानेश्वरानी तसा केलेला नाहीं. वरील आठव्या श्लोकात "भावसमन्विता मा भजन्ते" यावर "सर्वकल्याणगुणान्वित भजन्ते, भावो मनोवृत्तिविशेष मयि स्पृहयालव मा भजन्ते इत्यर्थ" असें रामानुजानी भाष्य केलें आहे तेंही ज्ञानेशानीं स्वीकारलें नाहीं. या दोन्ही श्लोकावर सगुणभक्तिपर विवेचन न करतां, सामरस्याच्या प्रयागात स्नान करून महासुखाचा अनुभव घेऊन बाहेर पडलेल्या लोकाच्या आनदाचें व परमात्म्याचें वर्णन करिता करिता "आगें जीवें" पुन "विरून" जाण्याचें वर्णनच ज्ञानेशानी केलें आहे. यावरून अद्वैत-भक्ति त्याना येथें विवक्षित दिसते.

(८) अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थित . . . ॥२०॥

शां. भा.—गुडाका निद्रा तस्या ईशः गुडाकेश जितनिद्र इत्यर्थ:, घनकेश इति वा।

ज्ञानेश्वर—आइकें कुटिलालकमस्तका। धनुर्वेदत्र्यबका।
मी आत्मा असें एकेका। भूतमात्राचा ठाइ ॥१९७॥

शकरानीं गुडाकेश शब्दाचे "जितनिद्र" व "घनकेश" असे दोन अर्थ दिले आहेत. ज्ञानेशानीं येथें दुसरा स्वीकारलेला दिसतो.

(९) सर्गाणामादिरन्तश्च मध्य चैवाहमर्जुन।.. ॥ ३२ ॥

ज्ञा.—मी आघविया सृष्टि। आदि मध्य अतीं किरीटीं। ओतप्रोत पटीं। ततु जैसा ॥ २४४॥ ऐसेया व्यापका मातें जाणावें। तरि विभूतिभेदीं काइ करावें। परि हें तुज योग्य न्हवे। म्हणौनि असो ॥ २४५॥

मागें "मयि सर्वमिद प्रोत सूत्रे मणिगणा इव" (७–७) यावर भाष्य करिताना शकरानी "दीर्घतन्तुषु पटवत्" असाच दृष्टान्त घेतला आहे. त्याच अर्थाच्या या श्लोकाचें विवरण करिताना ज्ञानेशानींही तोच दृष्टान्त घेतला आहे. पण त्यानतर "व्यापक परमात्म्याला जाणलें तर विभूतिभेद समजून काय करावयाचें आहे ? परतु तू व्यापक परमात्म्याला

जाणण्यास योग्य नसल्यामुळें हे विभूतिभेद सांगत आहे" अशा अर्थाचें जें विवेचन ज्ञानेशांनीं केलें आहे तसें शंकरांनीं या श्लोकावरील भाष्यांत केलेलें नाहीं.

(१०) अथवा बहुनैतेन किं ज्ञातेन तवार्जुन ।
विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नं एकांशेन स्थितो जगत् ॥ ४२ ॥

शां. भा.—विष्टभ्य विशेषतः स्तंभनं दृढं कृत्वा इदं कृत्स्नं जगत् एकांशेन एकावयवेन एकपादेन सर्वभूतस्वरूपेण इत्येतत् ।...*स्थितोऽहम्।*

ज्ञा.—आतां पै माझेनि येकें अंशें । जें हें जगचि व्यापिलें असे ।
एयालागिं भेदु सांडी सरिसें । साम्यें भज ॥ २९३ ॥
आम्ही तुज भेदाचिया वाहाणीं । सांघीतली जे विभूतीची कहाणी । ते अभेदें अन्तःकरणीं । मानिली कीं न मने ॥३००॥
हेंचि पाहावेयालागि । बोलिलों वाहिर सवडिया भंगीं ।
तव विभूति तुज चांगी । आली बोधा ॥ ३०१ ॥

शंकरांनीं जरी "सर्वभूतरूपी" माझ्या एका अंशानें हें सर्व जग मीं व्यापलें आहे असा अद्वैतपर अर्थ केला असला तरी ज्ञानेश्वरांनीं "भेदु सांडी सरिसे । साम्यें भज ।" या शब्दांनीं अभेदाचें स्पष्टीकरण शंकरांपेक्षां अधिक केलें आहे. केवळ तुझी परीक्षा पाहाण्याकरितां भेदात्मक विभूतियोग तुला सांगितला, वस्तुतः सर्वत्र अभेदच आहे असेंही ज्ञानेश्वर भगवंतांकडून वदवीत आहेत. व उलट भगवंताचा हा अभिप्राय जाणून....तो अर्जुनु । अद्वैताचा वाढवीतसे मानु ॥ ३०५ ॥ असेंही ज्ञानेश्वरांनीं सांगितलें आहे. हा संदर्भ पाहिला तर "अद्वैताचा" हा राजवाडे पाठच बरोबर आहे, "स्वहिताचा वाढवीतसे मानु" हा साखरे पाठ बरोबर नाहीं हें लक्षांत येईल. तात्पर्य ज्ञानेशांनीं भेदात्मक विभूतियोग सांगणाऱ्या या अध्यायाचें तात्पर्यही अभेदपर काढलें आहे.

रामानुजांनीं—"इदं चिदचिदात्मकं कृत्स्नं जगत्....मत्संकल्पं यथा नातिवर्तेत तथा....विष्टभ्याहमवस्थितः" असें भाष्य करून "ईश्वरी संकल्पाच्या बाहेर जग जाणार नाहीं अशा रीतीनें" या अर्थावर भर दिला आहे व अभेदही सांगितलेला नाहीं. ज्ञानेशांनीं हा अर्थ स्वीकारलेला नाहीं. वरील स्थळांपैकीं ५-६ ठिकाणीं तरी शंकरांचें व ज्ञानेशांचें अर्थसादृश्य आहे.

अध्याय अकरावा

(१) मदनुग्रहाय परमं गुह्यमध्यात्मसंज्ञितम् ।
यत्त्वयोक्तं वचस्तेन मोहोऽयं विगतो मम ॥ १ ॥

शां. भा.— भगवता अभिहितं श्रुत्वा यत् जगत् आत्मरूप आद्यमैश्वरं तत्साक्षात्कर्तुमिच्छन् . अध्यात्मसंज्ञितम्—आत्मानात्मविवेक-विषयम् यत्त्वयोक्तम् तेन वचसा मोहोऽयं विगतः मम अविवेकबुद्धिः अपगता इत्यर्थः ।

ज्ञाने.—हें सर्वही सर्वेश्वरू । ऐसा प्रतीतिगतु जो पतिकरु ।
तो बाहिरि होआवा गोचरू । लोचनासी ॥ २९ ॥
जैं महाभूतें ब्रह्मीं आटति । जीव महदादिकें ठायें फीटति ।
तैं देओ होऊनि जें ठाति । तें विसवणें शेषिचें ॥ ४५ ॥
होतें हृदयाचा परीवरीं । रोविलें कृपणाचिया परीं ।
शब्दब्रह्मासीं चोरी । जेयाची केली ॥ ४६ ॥
तें तुम्हीं जी आपुलें । मजपुढां हियें फोडिलें ।
जें अध्यात्म बोलिलें । ऐश्वर्य हरें ॥ ४७ ॥
परि साच चि मोहाचा महापुरीं । बुडालेया देखौनि सीसवन्ही ।
तू आपणपें घातलें हरी । मग काढिलें मातें ॥ ४९ ॥
एक तू वाचूनि काहि । निश्चिं दूजेयाची भाष नाहि ।
किं आमचें कर्म पाही । जें आम्हि आथि म्हणों ॥ ५० ॥
तें वाहीं न वचेचि वाया । भलें यश पावलें देवराया ।
जें साधता माया । निरसिली आजीं ॥ ६४ ॥

जगत् हें आत्मरूप आहे असें भगवतांनीं सांगितल्याचें शंकरांनीं आरंभींच म्हटलें आहे. ज्ञानेशांनींही "हें सर्वही सर्वेश्वरू" असें म्हटलें आहे. दोघांनींही तें प्रत्यक्ष दिसावें अशी इच्छा अर्जुनाला झाल्याचें लिहिलें आहे. किंबहुना ज्ञानेशाची २९ वी ओवी ही शांकरभाष्याचें भाषांतरच आहे असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाहीं. "अध्यात्म" शब्दानें "आत्मानात्मविवेक" शंकरांनीं घेतला आहे. ज्ञानेशांनीं ४५ ते ४७ ओव्यांत आत्मज्ञान असाच अर्थ घेतला आहे. 'मोह' शब्दानें शंकरांनीं "अविवेकबुद्धि" घेतली आहे तर ज्ञानेशांनीं ६४ व्या ओवींत स्पष्टपणें "माया निरसिली" असें सांगितलें आहे. तात्पर्य या पहिल्या श्लोकावरील शांकरभाष्य व ज्ञानेशांनीं जी टीका

तैसा अनुग्रहो पैं राया । श्रीहरी केला धनंजया ।
आतां कवणीकडे माया । ऐसी भाष नेणे तो ॥ १८४ ॥

भाष्यनिरपेक्ष काढलेल्या ज्ञानेशांच्या या उद्गारांना फार महत्त्व आहे.

(४) अनादिमध्यान्तमनन्तवीर्यम् अनन्तबाहुं शशिसूर्यनेत्रम्...॥ १९ ॥

शां. भा.—शशिसूर्यनेत्रं शशिसूर्यौ नेत्रे यस्य तव स त्वं शशिसूर्यनेत्रस्थं त्वां शशिसूर्यनेत्रं चंद्रादित्यनयनं त्वां पश्यामि ।

रामानुज—शशिसूर्यनेत्रं शशिवत् सूर्यवच प्रसादप्रतापयुक्तसर्वनेत्रं देवादीन् अनुकूलान् नमस्कारादि कुर्वाणान्प्रति प्रसादः तद्विपरीतानसुरराक्षसादीन्प्रति प्रतापः ।

ज्ञानेश्वरी—पैं चंद्रचंडांशु डोळां । दाविताति कोप प्रसाद लीला ।
... एका रुससी गोपाला । एकें पालीसि तुकें ॥ ३०६ ॥

शंकरांनीं "शशिसूर्यनेत्रं" याचा साधा अर्थ दिला आहे. पण रामानुजांनीं चंद्रानें प्रसाद व सूर्यानें प्रताप घेऊन ईश्वर नमस्कार करणाऱ्या देवांवर प्रसाद करितो व असुरांना प्रताप दाखवितो असा अर्थ केला आहे. ज्ञानेश्वरांचा अर्थ रामानुजांसारखाच आहे. "चंद्रसूर्य-डोळ्यांनीं कोपप्रसादाची लीला तूं दाखवितोस कारण एकावर रुसतोस तर एकाचें पालन करितोस" अशी ज्ञानेशांची टीका आहे. चंद्रशब्दानें प्रसाद व सूर्य शब्दानें कोप घेण्याची कल्पना त्यांना रामानुजांवरून सुचली असावी.

(५) अमी हि त्वां सुरसंघा विशन्ति केचिद् भीताः प्राञ्जलयो गृणन्ति ॥ २१ ॥

शां. भा.—अमी हि युध्यमानाः योद्धारः त्वां सुरसंघा भूभारावताराय अवतीर्णा वस्वादिदेवसंघा मनुष्यसंस्थानास्त्वां विशन्ति प्रविशन्तो दृश्यन्ते । तत्र केचित् भीताः प्रांजलयः सन्तः गृणन्ति स्तुवन्ति त्वामन्ये पलायनेऽपि अशक्ताः सन्तः ।

रामानुज—अमी सुरसंघाः उत्कृष्टाः त्वां विश्वाश्रयमवलोक्य हृष्टमनसः त्वत्समीपं विशन्ति ।

ज्ञानेश्वर—यां माजी पैल भले । हे ज्ञानियांचे मेळावे ॥ ३२१ ॥
हे तुझेनचि अंगिकें तेजें । जाळूनु सकळ कर्मांचीं बीजें ।
मिळति तुज आंतु नीजें । सद्भावेंसि ॥ ३२२ ॥
आणि हे सविंयांचि भयभीर । सर्वस्वें धरूनि तझी मोहर ।
प्रार्थिताति कर । जोडूनियां ॥ ३२३ ॥

देवा थोरीं मोहार्णवीं पडलों । विषयवागुरें आंतुडलों ।
स्वर्गसंसाराचा सांपडलों । दोहिं आंगि ॥ ३२४ ॥
ऐसें आमचें सोडवणें । तुजवांचौनि कीजेल कवणें ।
तुज शरण आलों सर्वप्राणें । म्हणत देवा ॥ ३२९ ॥

शंकरांनीं सुर शब्दानें भूभार उतरण्याकरितां मनुष्यरूपें धारण केलेले देव घेतले आहेत तर ज्ञानेशांनीं सुर शब्दानें ज्ञानी घेतले आहेत. व ते कर्मबीजें ईश्वरी तेजानें जाळून ईश्वरांत मिळत आहेत असा अर्थ केला आहे. "ज्ञानियांचे मेळावे" या ऐवजीं "सुरांचे मेळावे" असा पाठ साखरे प्रतींत दिला आहे तो बरोबर दिसत नाहीं. कारण पुढील ३२२ ओवी पाहिली तर राजवाडे प्रतींतील "ज्ञानियांचे मेळावे" हाच पाठ बरोबर दिसतो. रामानुजांनीं सुर म्हणजे उत्कृष्ट लोक असा अर्थ घेतलेला दिसतो व "समीपं विशन्ति" असें भाष्य करून समीपता मुक्तीची कल्पना मांडलेली दिसते.

(६) ......त्वमक्षरं सदसत्तत्परं यत् ॥ ३७ ॥

शां. भा.—परमार्थतस्तु सदसतोः परं तयत् अक्षरं वेदविदो वदन्ति तत्त्वमेव नान्यत्.......।

ज्ञा.—जी तूं त्रिजगतीं ओलावा । अक्षर तूं सदाशिवा । तूं सतासंत देवा । तेयांही अतीत तें तूं ॥ ५०८ ॥

रामानुजांनीं अक्षर शब्दानें जीवात्मा, सदसत् शब्दानें प्रकृति व तत्पर शब्दानें मुक्तात्मा घेतला आहे. ज्ञानेशांनीं स्पष्ट खुलासा केला नाहीं पण अक्षर शब्दानें त्यांनीं "जीव" हा अर्थ घेतलेला दिसत नाहीं. त्यांचा अर्थ मूळाप्रमाणें व शंकरांप्रमाणें आहे.

(७) मा ते व्यथा मा च विमूढभावो दृष्ट्वा रूपं घोरमीदृङ्ममेदम् ॥ ४९ ॥

शां. भा.—मा ते व्यथा मा भूत्ते भयं मा च विमूढभावः विमूढचित्तता दृष्ट्वा उपलभ्य रूपं घोरं ।

रामानुज—ईदृशघोररूपदर्शनेन ते या व्यथा यश्च विमूढभावो वर्तते तदुभयं मा भूत् ।

ज्ञा.—म्हणौनि विश्वरूपि श्लाघ्य । एथिचें भय नेघ । हें वाचूनि चांग । न मनी कांहि ॥ ६१३ ॥ परि नेणसि गा धनंजया । काइ कोपों गावंढेया । आंग सांडूनि छाया । आलिंगिसी कां ॥ ६१९ ॥ हें रूप जऱ्हीं घोर । विकृत आणि थोर । तऱ्हीं कृतनिश्चयासि घर । हेंचि करीं ॥ ६२२ ॥

" " " "

"मा ते व्यथा" याचें स्पष्टीकरण शंकर-रामानुजांना केलेले नाहीं. तू भिऊ नकोस, तुला चतुर्भुज रूप दाखवितो, असा "मा ते व्यथा" याचा संबंध असावा असें शंकर-रामानुजांच्या भाष्यावरून वाटतें. ज्ञानेश्वरानी "विश्वरूपाला भिऊ नकोस, माझें चतुर्भुज रूप खरें नाहीं, आग सोडून ठायेला का कवटाळतोस ? विश्वरूपाविषयीं आस्था धर, त्याची भीति धरू नकोस" असा अर्थ केला आहे. तसा शंकर-रामानुजांना केला नाही. "चतुर्भुजरूप खरें नाहीं" असें तर दोघांनाही म्हटले नाही. ज्ञानेश्वराची टीका स्वतंत्र व निर्भीड बाण्याची आहे.

(८) भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवंविधोऽर्जुन ।
ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परंतप ॥ ५४ ॥

शा. भा.—अनन्यया–अपृथग्भूतया भगवतोऽन्यत्र पृथङ् न कदाचिदपि या भवति सा त्वनन्या भक्तिः सर्वैरपि करणैः वासुदेवादन्यन्नोपलभ्यते यया सा अनन्या भक्तिः तया भक्त्या शक्य अहमेवंविध विश्वरूपप्रकार हेऽर्जुन ज्ञातुं शास्त्रत, न केवल ज्ञातुं शास्त्रत द्रष्टुं च साक्षात्कर्तुम् तत्त्वेन तत्त्वत प्रवेष्टुं च मोक्ष च गन्तु परंतप ।

ज्ञा.—का सकळ जळ संपत्ती । घेऊनि समुद्रातें गिंवसिती । गंगा जैसी अनन्यगती । मीनलीचि मिळे ॥ ६७७ ॥ तैसें गा सर्वभावभरें । न धरत प्रेम एकसरें । मजमाजि सचरे । मीचि होऊनि ॥ ६७८ ॥ तै तेयाचि क्षणासवें । येवंविधु मी जाणवें । जाणितला तरि स्वभावें । दृष्टु होये ॥ ६८१ ॥ मग इंधनीं आगि उदिपे । आणि इंधन हें भाष हारपे । तैं अग्नीचि होऊनि आरोपे । मूर्त जेवि ॥ ६८२ ॥ तैसे माझा साक्षात्कारीं । सरे अहंकाराची वारी । अहंकारलोपीं अंधारीं । द्वैत जाए ॥ ६८४ ॥ मग मी तो हें आघवें । एकु मीचि आथि स्वभावें । किंबहुना सामावे । समरसें तो ॥ ६८५ ॥

अनन्य भक्तीनें परमेश्वर हा "ज्ञातु" आणि "प्रवेष्टु" शक्य होतो म्हणजे भक्तीनें ज्ञान व तद्द्वारा मोक्ष मिळतो ही गोष्ट शंकर-ज्ञानेशांना मान्य असल्यामुळें या श्लोकावरील दोघांचेंही भाष्य व टीका समानार्थक आहे. या अध्यायांतील वरील स्थळांपैकी तीन ठिकाणीं शंकर ज्ञानेशाचे अर्थ एकाच प्रकारचे आहेत. व जेथें ज्ञानेशानीं स्वतंत्र टीका केली आहे तेथें शंकराच्या पुढें जाऊन स्पष्ट व निर्भीड टीका त्यांनीं केली आहे.

अव्यक्त चक्षुरादिकरणेन अनभिव्यक्तस्वरूपम् उपासते" असें त्याचें भाष्य आहे. सगुण आणि निर्गुण किंवा सोपाधिक आणि निरुपाधिक असा भेद त्यानीं केलेला नाहीं तर सगुण स्वरूपाचेंच व्यक्त आणि अव्यक्त स्वरूप असा भेद केला आहे.

(२) ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते ।
सर्वत्रगमचिंत्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् ॥ ३ ॥
संनियम्येन्द्रियग्रामं सर्वत्र समबुद्धयः ।
ते प्राप्नुवंति मामेव सर्वभूतहिते रताः ॥ ४ ॥

दुसऱ्या श्लोकावरील भाष्यात भक्ताना युक्ततम म्हटल्यानतर या श्लोकावर शंकर म्हणतात—"किमितरे युक्ततमा न भवन्ति ? न, किंतु तान्प्रति यद्वक्तव्यं तच्छृणु ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः । न तु तेषां वक्तव्यं किंचित् मां ते प्राप्नुवन्तीति । ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् इति ह्युक्तम् । न हि भगवत्स्वरूपाणां सतां युक्ततमत्वं अयुक्ततमत्वं वा वाच्यम् ।

ज्ञा.—आणि येर ते पाडवा । जे आरूढौनि सोऽहंभावा । झोंबिंति निरवयवा । अक्षरासि ॥ ४० ॥ जेयां सर्वत्र सर्वपणें । सर्वांहि कालिं असणें । जें पाहूनि चिंतणें । हिंपुटीं झालें ॥ ४३ ॥ जें होये ना नव्हे । जें नाहिं ना आहे । जें पाहुनु उपायें । उपजति ना ॥ ४४ ॥

४६ ते ५७ ओंव्यात हठयोगाचें वर्णन "संनियम्येन्द्रियग्राम" यावर केल्यानंतर ज्ञानेश म्हणतात—"ऐसेनि जे समबुद्धी । गिळावेया सोऽहंसिद्धी । आगवीति निरवधी । योगदुर्गें ॥ ५७ ॥ आपुलिया साटोवाटीं । घेति शून्य उठाउठीं । तेही मातें किरीटी । पावति गा ॥ ५८ ॥

शंकरानीं भक्त व अक्षरोपासक सन्यासी याच्यात तुलना करण्याचें साफ नाकारलें आहे. अज्ञानी भक्त व ज्ञानी याची तुलनाच होऊ शकत नाहीं, असें त्याचें म्हणणें आहे. ज्ञानेश्वरानीं शंकराचें हें विवेचन घेतलेलें नाहीं. "संनियम्येन्द्रियग्राम" या शब्दावर शंकरानीं हठयोगाचें भाष्य केलेलें नाहीं, ज्ञानेशानीं तसें केलें आहे. व समत्वबुद्धि प्राप्त होऊन सोऽहंसिद्धि मिळविण्या-करिता हठयोग आचरावा लागत असल्यामुळें जरी त्या मार्गानें योगी मला पावतात तरी तो मार्ग कठीण आहे व या दृष्टीनें भक्तियोगी "परमयोगयुक्त" आहे असें ज्ञानेशाचें प्रतिपादन आहे. "ते प्राप्नुवन्ति मामेव" यावर रामानुजानीं "मत्समानाकारं असंसारिणम् आत्मानं प्राप्नुवन्ति" असें भाष्य

अध्याय बारावा

(१) एवं सततयुक्ता ये भक्तास्त्वां पर्युपासते ।
ये चाप्यक्षरमव्यक्तं तेषां के योगवित्तमाः ॥ १ ॥

शां. भा.—द्वितीयप्रभृतिषु अध्यायेषु विभूत्यन्तेषु परमात्मनः ब्रह्मणः अक्षरस्य विध्वस्तसर्वविशेषणस्योपासनम् उक्तम्, सर्वयोगैश्वर्यसर्वज्ञानशक्तिमत्सत्त्वोपाधेरीश्वरस्य. तत्र चोपासनं तत्र तत्र उक्तम्, विश्वरूपाध्याये तु ऐश्वरमाद्यं समस्तजगदात्मरूपं विश्वरूपं त्वदीयं दर्शितम् उपासनार्थमेवत्वया.... अहमनयो उभयोः पक्षयोः विशिष्टतरबुभुत्सया त्वां पृच्छामि । ये भक्ताः अनन्यशरणाः सन्तः त्वां यथादर्शितं विश्वरूपं पर्युपासते ये चान्येऽपि त्यक्तसर्वैषणाः संन्यस्तसर्वकर्माणः अक्षरं उपासते तेषां उभयेषां मध्ये के अतिशयेन योगविदः ?

रामानुज—तेषाम् उभयेषां मध्ये के योगवित्तमाः के स्वरूपं प्रति शीघ्रगामिनः इत्यर्थः ।

ज्ञा.—तें अक्षर जी अव्यक्त । निर्देशदेशरहित । सोऽहंभावें उपासित । योगिये जे ॥ ३२ ॥ तयां आणि जी भक्तां । येयां येरयेरां अनंता । कवणें योगें तत्त्वता । जाणीतला सांघें ॥ ३३ ॥

शंकरांच्या मताप्रमाणें १० व्या अध्यायापर्यंत निर्गुण व अक्षर अशा निरुपाधिक ब्रह्माची उपासना सांगितली आहे. या १० व्या अध्यायांत मधून मधून व ११ व्यांत विशेषतः सगुणोपासना सांगितली आहे. या मतांमुळेंच शंकरांनीं मध्यें मध्यें सगुणपर अर्थ केले आहेत. निरुपाधिक अक्षराची उपासना करणारे संन्यासी व सगुणोपासक भक्त यांत अधिक योगवेत्ता कोण ? असा शंकरांचा प्रश्न आहे. रामानुजांनीं या दोघांत स्वरूपप्राप्ति लवकर कोणाला होते ? असा प्रश्न विचारला आहे. ज्ञानेश्वरांनीं भक्तीनें व्यक्ताची प्राप्ति होते व योगानें अव्यक्ताची प्राप्ति होते असा सिद्धान्त सांगून या योगांपैकीं कोणत्या योगानें तूं "तत्त्वतः" जाणला जातोस असा प्रश्न विचारला आहे. तथापि अक्षरस्वरूप निरुपाधिक आहे याविषयीं शंकर-ज्ञानेशांचें ऐकमत्य आहे. "विध्वस्तसर्वविशेषणस्य" असें शंकरांनीं व "निर्देशदेशरहित" असें ज्ञानेशांनीं त्याचें वर्णन केलें आहे. रामानुजांचें मत मात्र भिन्न आहे. "ये भक्तास्त्वां सकलविभूतियुक्तम् अनवधिकातिशय-सौंदर्य-सौशील्य-सार्वज्ञ-सत्यसंकल्पाद्यनन्तगुणसागरं परिपूर्णमुपासते, ये चापि अक्षरं प्रत्यगात्मस्वरूपं तदेव च

अव्यक्त चक्षुरादिकरणेन अनभिव्यक्तस्वरूपम् उपासते" असें त्याचे भाष्य आहे. सगुण आणि निर्गुण किंवा सोपाधिक आणि निरुपाधिक असा भेद त्यानीं केलेला नाही तर सगुण स्वरूपाचेच व्यक्त आणि अव्यक्त स्वरूप असा भेद केला आहे.

(२) ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते ।
सर्वत्रगमचिंत्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् ॥ ३ ॥
संनियम्येंद्रियग्रामं सर्वत्र समबुद्धय ।
ते प्राप्नुवंति मामेव सर्वभूतहिते रता ॥ ४ ॥

दुसऱ्या श्लोकावरील भाष्यात भक्ताना युक्ततम म्हटल्यानंतर या श्लोकावर शंकर म्हणतात—"किमितरे युक्तमा न भवन्ति ? न, किंतु तान्प्रति यद्वक्तव्य तच्छृणु ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रता । न तु तेषां वक्तव्य किंचित् मा ते प्राप्नुवन्तीति । ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् इति ह्युक्तम् । न हि भगवत्स्वरूपाणां सतां युक्ततमत्व अयुक्ततमत्व वा वाच्यम् ।

ज्ञा —आणि येर ते पाडवा । जे आरूढौनि सोऽहभावा । झोंबति निरवयवा । अक्षरासि ॥ ४० ॥ जेया सर्वत्र सर्वपणे । सर्वीहि कालिं असणें । जें पाहूनि चिंतणें । हिंपुटीं झालें ॥ ४२ ॥ जें होये ना नव्हे । जें नाहि ना आहे । जें पाहुनु उपायें । उपजति ना ॥ ४४ ॥

४६ ते ५७ ओव्यात हठयोगाचें वर्णन "संनियम्येन्द्रियग्राम" यावर केल्यानंतर ज्ञानेश म्हणतात—"ऐसेनि जे समबुद्धी । गिळावेया सोऽहसिद्धी । आगवीति निरवधी । योगदुर्गे ॥ ५७ ॥ आपुलिया साटोवाटी । घेंति शून्य उठाउठी । तेही मातें किरीटी । पावति गा ॥ ५८ ॥

शंकरानी भक्त व अक्षरोपासक संन्यासी याच्यात तुलना करण्याचें साफ नाकारले आहे. अज्ञानी भक्त व ज्ञानी याची तुलनाच होऊ शकत नाहीं, असें त्याचें म्हणणे आहे. ज्ञानेश्वराना शंकराचें हें विवेचन घेतलेलें नाही. "संनियम्येन्द्रियग्राम" या शब्दावर शंकरानीं हठयोगाचे भाष्य केलेलें नाहीं, ज्ञानेशानी तसें केलें आहे. व समत्वबुद्धि प्राप्त होऊन सोहसिद्धि मिळविण्याकरिता हठयोग आचरावा लागत असल्यामुळें जरी त्या मार्गानें योगी मला पावतात तरी तो मार्ग कठीण आहे व या दृष्टीनें भक्तियोगी "परमयोगयुक्त" आहे असें ज्ञानेशाचें प्रतिपादन आहे. "ते प्राप्नुवन्ति मामेव" यावर रामानुजानी "मत्समानाकारं असंसारिणम् आत्मानं प्राप्नुवन्ति" असें भाष्य

केलें आहे. तेंही ज्ञानेशांनीं घेतलें नाहीं. अक्षरोपासकांना देहाभिमानपरित्याग करावा लागत असल्यामुळें क्लेश अधिक होतात हें शंकरांनाही मान्य आहे. पण एवढयामुळें सगुणोपासक श्रेष्ठ असें म्हणण्यास ते तयार नाहींत.

"सर्वभूतहिते रताः" याचा ज्ञानेश्वरांनीं केलेला अर्थ मार्मिक व संदर्भाला जुळणारा आहे. "जिहिं सकळभूतांचा हितिं । निरालंब अव्यक्तीं । पसरिलिया मती । भक्ती विण ॥ ६० ॥" या ओंवींत निरालंब अव्यक्ताचें सर्वभूतहित हें ज्ञानेशांनीं विशेषण केलें आहे. सर्वभूतांचें हित करण्यांत तत्पर असणारे हा नेहमीं केला जाणारा अर्थ संदर्भाला सोडून आहे. कारण निर्गुणोपासक संन्याशाच्या वर्णनांत हा अर्थ अप्रस्तुत आहे. सर्वभूतानाम् हितः किंवा सर्वभूतेषु हितः असा जो परमात्मा त्याचे ठिकाणीं रत असणारे असा ज्ञानेशांचा अर्थ त्यांमुळें योग्य वाटतो. सर्वभूतेषु हितः म्हणजे निहितः ठेवलेला किंवा असलेला असाही अर्थ संभवतो.

रामानुजांनीं सर्वभूतहितरतित्वात् निवृत्तः असा अर्थ केला आहे तो ज्ञानेशांनीं घेतला नाहीं.

(३) ...निवसिष्यसि मय्येव अत उर्ध्वं न संशयः ॥ ८ ॥

शां. भा.—मयि निवासं करिष्यसि एव अतः शरीरपातात् ऊर्ध्वम्....।

ज्ञा.—जरि मनें बुद्धि इहिं । घर केलें माझा ठाइं । तरि सांघें मग काइ। तूं पण उरे ॥ ९९ ॥ म्हणौनि माझां स्वरूपीं । मनबुद्धि हे निक्षेपी । एतुलेनि सर्वव्यापी । मीचि होसि ॥ १०२ ॥

ज्ञानेश्वरांनीं शरीरपातानंतर मिळशील असा शंकराप्रमाणें अर्थ केलेला नाहीं. पण पुढील श्लोकांतील अभ्यासयोगावर टीका करितांना मात्र हळुहळु पांडुसुता । मीचि होसि ॥ १०९ ॥ असें म्हटलें आहे.

(४) अभ्यासेऽप्यसमर्थोसि मत्कर्मपरमो भव ।
मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि ॥ १० ॥

शां. भा.—मत्कर्मपरमो भव मदर्थं कर्म मत्कर्म–प्रधान इत्यर्थः । अभ्यासेन विना मदर्थमपि कर्माणि केवलं कुर्वन् सिद्धिं सत्त्वशुद्धियोगज्ञानप्राप्तिद्वारेण अवाप्स्यसि ।

ज्ञा.—आणि जें जें कर्म निफजे । तें थोडें बहूत न म्हणिजे । निवांतचि आर्पिजे । माझा ठाईं ॥ १२३ ॥ ऐसिया मद्भावना । तनूत्यागिं अर्जुना । तूं सायुज्यसिद्धिसदना । त्रिशुद्धी एसी ॥ १२४ ॥

ईश्वराला कर्में अर्पण करीत गेल्यामुळें सत्त्वशुद्धि होऊन योगज्ञान प्राप्तीच्या द्वारां मोक्ष मिळतो असें शंकरांनीं सांगितलें आहे तर देहपातानंतर तुला सायुज्य प्राप्ति होईल असें ज्ञानेशांनीं सांगितलें आहे. रामानुजांनीं 'मदर्थं कर्माणि' यावर "मदीयानि कर्माणि आलयनिर्माणोद्यानकरणप्रदीपारोपणमार्जना-भ्युक्षणोपलेपन-पुष्पाहरणपूजनोद्वर्तननाम-कीर्तन-प्रदक्षिणनमस्कारस्तुत्यादीनि।" असें भाष्य करून नवविधा भक्तीपैकीं बहुतेक प्रकार घेतले आहेत. ज्ञानेशांनीं ह्या संकुचित अर्थ घेतला नाहीं.

(५) श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासात् ज्ञानात् ध्यानं विशिष्यते ।
ध्यानात्कर्मफलत्यागः त्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥ १२ ॥

शां. भा.—श्रेयो हि प्रशस्यतरं ज्ञानं कस्मात् अविवेकपूर्वकात् अभ्यासात, तस्मादपि ज्ञानात् ज्ञानपूर्वकं ध्यानं विशिष्यते । ज्ञानवतो ध्यानादपि कर्मफल-त्यागो विशिष्यते इत्यनुवज्यते...अज्ञस्य कर्मणि प्रवृत्तस्य पूर्वोपदिष्टोपायानुष्ठा नाशक्तौ सर्वकर्मणां फलत्यागः श्रेयः साधनम् उपदिष्टम् न प्रथममेव अतश्च सर्वकर्मफलत्यागः स्तूयते ॥

ज्ञा.—पै अभ्यासाची पाउटी । करूनि ठाकिजे किरीटी । ज्ञानें येइजे भेटी । ध्यानाचिये ॥ १३६ ॥ मग ज्ञानेंसि खेंव । देति आघवेंचि भाव । तेधवां कर्मजात सर्व । दूरि ठाके ॥१३७॥ कर्म जेथ दुरावे । तेथ फलत्यागु संभवे । त्यागातव आंगवे । शांति सकळा ॥ १३८ ॥

अभ्यास, ज्ञान, ध्यान, कर्मफलत्याग व शांति हीं पूर्वपूर्व उत्तरोत्तराचीं साधनें आहेत असा ज्ञानेशांचा अर्थ आहे. अभ्यासामुळें ज्ञान होतें, ध्येयाच्या ज्ञानामुळें ध्यान करितां येतें, ध्यानमग्न मनुष्यापासून कर्में दूर होतात, त्यामुळें त्यांच्या फळांचा त्याग होतो व कर्मफलांचा संबंध नाहींसा झाल्यामुळें मनुष्याला शांति मिळते असा सुंदर अर्थ ज्ञानेशांनीं लाविला आहे. शंकरांनीं फक्त दुसऱ्या चरणांत "ज्ञानात् ध्यानं विशिष्यते" याचा ज्ञानपूर्वक ध्यान असा अर्थ केला आहे. तेवढ्यापुरतें ज्ञानेशांच्या अर्थाशीं त्यांचें साम्य आहे. पण पुढें ध्यानापेक्षां कर्मफलत्याग श्रेष्ठ कसा हें नीट लावितां न आल्यामुळें त्याची "स्तावक वाक्य" म्हणून त्यांनीं बोळवण केली आहे. रामानुजांनीं ज्ञानेशांच्या बहुतेक उलट अर्थ केला आहे—"अत्यर्थप्रीतिविरहितात् कर्कशरूपात् स्मृत्यभ्यासात्....अपरोक्षज्ञानमेव आत्महितत्वे विशिष्यते । अपरोक्षज्ञानात्.... तदुपायभूतआत्मध्यानमेव...विशिष्यते । ध्यानात् अपि....तदुपायभूतं

फलत्यागेन अनुष्ठितं कर्मैव विशिष्यते, कर्मणोऽनन्तरमेव निरस्तपापतया मनसः शान्तिर्भविष्यति इति शान्तेन मनसा आत्मनो ध्यानम् संपत्स्यते ध्यानाच्च तदापरोक्ष्यम् तदापरोक्ष्यात् पराभक्तिरिति।" ज्ञान, ध्यान, कर्मफलत्याग व शान्ति हीं उत्तरोत्तर पूर्वपूर्व गोष्टींचीं साधनें आहेत असा ज्ञानेशांच्या उलट अर्थ रामानुजांचा आहे तो ज्ञानेशांनीं स्वीकारला नाहीं.

(६) अद्वेष्टा सर्वभूतानाम् मैत्रः करुण एव च।...॥ १३ ॥

या श्लोकापासून शंकरांच्या मतें अक्षरोपासकांचें प्रकरण सुरू झालें. यापूर्वी "आत्मेश्वरभेदमाश्रित्य विश्वरूप ईश्वरे चेतःसमाधानलक्षणो योग उक्तः ईश्वरार्थं कर्मानुष्ठानादि च। 'अथैतदप्यशक्तोसि' इत्यज्ञानकार्यसूचनात् न अभेद-दर्शिनः अक्षरोपासकस्य कर्मयोग उपपद्यते इति दर्शयति। तथा कर्मयोगिनः अक्षरोपासनानुपपत्तिं दर्शयति भगवान् 'ते प्राप्नुवन्ति मामेव' इति। अक्षरो-पासकानां कैवल्यप्राप्तौ स्वातंत्र्यमुक्त्वा इतरेषां पारतंत्र्यम् ईश्वराधीनतां दर्शितवान् 'तेषामहं समुद्धर्तेति'।...तस्मात् अक्षरोपासकानाम् सम्यग्दर्शननिष्ठा-नाम् संन्यासिनाम् त्यक्तसर्वैषणानाम् 'अद्वेष्टा सर्वभूतानाम्' इत्यादिधर्मपूगं साक्षादमृतत्वकारणम् वक्ष्यामीति प्रवर्तते।"

ईश्वराच्या ठिकाणीं मन स्थिर करणें किंवा तदर्थ कर्मे करणें याला आत्मेश्वरभेद आवश्यक आहे. म्हणून कर्मयोग्याला अक्षरोपासना नाहीं व अभेददर्शी अक्षरोपासकाला कर्मयोग नाहीं. अक्षरोपासकाला मोक्षप्राप्तीकरितां ईश्वरावर अवलंबून रहावें लागत नाहीं. इतरांची मोक्षप्राप्ति ईश्वराधीन आहे. म्हणून अक्षरोपासक संन्याशाला मोक्षप्राप्ति ज्या आचारानें होते त्याचें वर्णन "अद्वेष्टा सर्वभूतानाम्" येथपासून सुरू झालें असें शंकर मानितात. ज्ञानेश्वरांनीं असा प्रकरणभेद केलेला नाहीं; उलट मागच्या श्लोकाच्या संदर्भानें या श्लोकाचा अर्थ केला आहे—

"म्हणौनि यावया शांती। हाचि क्रमु गा सुभद्रापती। अभ्यासू चि प्रस्तुतिं। कारण येथ ॥ १३९ ॥ अभ्यासाहूनि गहन। पार्था मग ज्ञान। ज्ञानापासूनि ध्यान। विशेषिजे ॥ १४० ॥ मग कर्मफलत्यागु। तो ध्याना-पासोनि चांगु। त्यागातव भोगु। शांतिसुखाचा ॥ १४१ ॥ ऐसिया ह्या वाटा। इहिं चि पेणा सूभटा। शांतिचा माजिवटा। टाकिला जेणें ॥ १४२ ॥ जो सर्व भूतांच्या ठांई। द्वेषातें नेणे कांहीं। आपपरु नाहीं। चैतन्या जैसा ॥ १४३ ॥

तात्पर्य अभ्यास, ज्ञान, ध्यान, फलत्याग या क्रमानें ज्याला शांति प्राप्त झाली आहे अशा ज्ञानी भक्ताचें हें वर्णन आहे असें ज्ञानेश्वर मानीत आहेत. संदर्भ ज्ञानेशाच्या अर्थाला अनुकूल दिसतो. कारण यापुढील १४ व्या श्लोकापासून पुढच्या बहुतेक श्लोकाचा चौथा चरण " यो मद्भक्त स मे प्रिय." किंवा " भक्तिमान् मे प्रियो नर." अशा अर्थाचा आहे. शेवटच्या २० व्या श्लोकाचा शेवट " भक्तास्तेऽतीव मे प्रिया." असा असल्यामुळें ज्ञानी भक्ताच्या वर्णनाला येथून प्रारंभ झाला हें म्हणणें अधिक पटतें. तथापि पुढें १८ व्या अध्यायात (१४३६-३७) उपसंहार करिताना ज्ञानेशांनी १२ व्या अध्यायासंबंधीं असें म्हटलें आहे कीं, हें जें " कोवळें " ज्ञान प्राप्त होतें तें अद्वेष्टृत्व किंवा अमानित्व इत्यादि गुणानीं वाढावें म्हणून हा अध्याय सांगितला आहे.

(७) मय्यर्पितमनोबुद्धि. यो मद्भक्त स मे प्रिय. ॥ १४ ॥

शां. भा.—संकल्पात्मक मन. अध्यवसायलक्षणा बुद्धि. ते मय्येव अर्पिते स्थापिते यस्य सन्यासिन स मय्यर्पितमनोबुद्धि ।

रामानुज—भगवान् वासुदेव एव अनभिसंहितफलेन अनुष्ठितेन कर्मणा आराध्यते आराधितश्च मम आत्मापरोक्ष्य साधयिष्यतीति मय्यर्पितमनोबुद्धि ।

ज्ञा.—जीव परमात्मा दोन्ही । बैसोनि एकां आसनीं । जेयाचा हृदयभुवनीं । विराजति ॥ १९३ ॥ ऐसा योगसमृद्धी । होउनि जो निरवधी । अर्पिति मनोबुद्धि । माझां ठाईं ॥ १९४ ॥ आतु बाहिरि योगु । निर्वाळला चांगु । माझा अनुरागु । सप्रेमु जेया ॥ १९५ ॥ अर्जुना तोचि भक्तु । तोचि योगी मुक्तु । तो वल्लभा मी कातु । ऐसा पढिये ॥ १९६ ॥

शंकरानीं येथें सन्यासी, रामानुजांनीं साधक भक्त तर ज्ञानेशांनीं भक्त, योगी व मुक्त घेतला आहे. तसाच प्रकार पुढील श्लोकावर झाला आहे.

यस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च य. ।
हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो य. स च मे प्रिय. ॥ १५ ॥

शां. भा.—यस्मात् सन्यासिन नोद्विजते लोक.

रामानुज—यस्मात् कर्मनिष्ठात् लोक नोद्विजते.

ज्ञानेश्वर—तेंनि उन्मत्ते जगें । जेयासि खांति नल्गे । आणि जेयाचेनि आंगें । न सिणें लेकु ॥ १६६ ॥ हे जगचि देह जालें । म्हणौनि प्रियाप्रिय गेलें । हर्षामर्ष ठेलें । दूरि जेया ॥ १६८ ॥ ऐसा जो द्वंद्वमुक्तु । भयोद्वेगरहितु ।

एयाही वरि भक्तु । माझां ठाईं ॥ १६९ ॥ .जो निजानंदें धाला । परिणामां आयुष्य आला । पूर्णतें जाला । वल्लभु तो ॥ १७१ ॥

येथें शंकरांनीं संन्यासी, रामानुजांनीं कर्मनिष्ठ तर ज्ञानेशांनीं दोघांचेंही अनुकरण न करितां ज्ञानी भक्त घेतला आहे.

(८) सर्वारम्भपरित्यागी यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥ १५ ॥

शां. भा.—आरम्यन्ते इत्यारम्भाः इहामुत्रफलभोगार्थानि कामहेतूनि कर्माणि सर्वारम्भाः तान् परित्यक्तुं शीलमस्येति....सर्वारंभपरित्यागी ।

रामानुज—सर्वारंभपरित्यागी....शास्त्रीयव्यतिरिक्तसर्वकर्मारम्भपरित्यागी।

ज्ञानेश्वर—आणि कर्मारंभा लागि । जेया अहंकृति नाहिं आंगीं । जैसा निरंधनिं विण आगी । विझोनिचि उरे ॥ १८३ ॥ तैसा उपशमुचि भागा । जेयासि आला पैं गा । जो मोक्षाचिया आंगा । लिहिला जैसा ॥ १८४ ॥ अर्जुना हा ठावो वेन्हीं । सोहंभावसरोवरीं । द्वैताचां पइली तीरीं । उतरों सरला ॥ १८५ ॥ किं भक्तिसुखा लागि । आपणचि जाला दो भागीं । वांटूनियां आंगीं । सेवकें वाणी ॥ १८६ ॥

शंकरांनीं सर्वारम्भपरित्यागी याचा काम्यकर्मे सोडणारा व रामानुजांनीं शास्त्रीयव्यतिरिक्त सर्व कर्मे सोडणारा असा अर्थ केला आहे. कारण या दोघांनींही हें साधकाचेंच वर्णन चाललें आहे असें मानिलें आहे. पण ज्ञानेशांनीं हें ज्ञानी भक्ताचें वर्णन मानिलें आहे त्यामुळें तदनुरूप अर्थ केला आहे. कर्मांना आरंभ करण्यास अहंकारच शिल्लक न राहिल्यामुळें त्या कर्मांचा आपोआपच उपशम होतो. ज्याप्रमाणें इंधन नसलें म्हणजे आग आपोआप विझते त्याप्रमाणें अहंकाराभावीं कर्मारंभ अशक्य होतो. यांत दोन्ही अर्थ अंतर्भूत होतात. एक कर्मशून्यत्वाचा व दुसरा अहंकार नसल्यामुळें कर्मे केलीं तरी कर्मराहित्याचा. कारण कर्ता नसल्यामुळें त्या कृतींना कर्मत्वच उरत नाहीं. त्याचें द्वैत सरलेलें असतें व भक्तिसुखाकरितां तो आपणच दोन जागीं झालेला असतो.

(९) तुल्यनिन्दास्तुतिर्मौनी संतुष्टो येन केनचित् ।
अनिकेतः स्थिरमतिः भक्तिमान्मे प्रियो नरः ॥ १९ ॥

शां. भा.—मौनी-मौनवान्– संयतवाक्....। अनिकेतः निकेतः आश्रयः निवासः नियतः न विद्यते यस्य सोऽनिकेतः नागारः ।

ज्ञा —साच ठटिकें दोन्हा । न बोलैल मौनिं । भोगिता उन्मनीं । आराय ना ॥ २०८ ॥ आणि वायुसि येके ठाइ । बिढार जैसें नाहिं । तैसा न धरीचि केहा । आश्रयो जो ॥ २१० ॥ हे निश्चचि माझें घर । ऐसी मति जेयाची स्थिर । किंबहुना चराचर । आपण जाला ॥ २११ ॥ एया वरि पार्थां । माझा भजना आस्था । तरि तेयातें मी माथा । मुगुटु करीं ॥ २१२ ॥

"मौनी" व "अनिकेत" याचा अर्थ शकर-ज्ञानेशाचा सारखाच आहे ज्ञानेशानीं "चराचर आपण झालेला हा ज्ञानी जर भक्त असेल तर त्याला मी डोक्यावर घेतो ' अशी त्याची महती वर्णन केली आहे ना मात्र शकरानीं वाणलेली नाही कारण त्याच्या मतें हें ज्ञानी भक्ताचें वर्णन नाहा व भक्तीला आत्मेश्वरभेद अवश्य आहे

(१०) ये तु धर्म्यामृतमिद यथोक्त पयुपासत ।
श्रद्धाना मत्परमा भक्तास्तऽतीव मेप्रिया ॥ २० ॥

शा भा —अद्वेष्टा सर्वभूतानामित्यादिना अक्षरस्योपासकानाम् निवृत्त सर्वेषाणानाम् सन्यासिनाम् परमार्थज्ञाननिष्ठानाम् धर्मजात प्रक्रा तमुपसह्रियते ये तु सन्यासिन धर्म्य च तदमृतत्वहेतुत्वात् इद यथोक्त पर्युपासते-अनुतिष्ठन्ति श्रद्दधाना सन्त मत्परमा यथोक्तोऽहमक्षरा मा परमा निरतिशया गतिर्येषाम् ते मत्परमा मद्भक्ताश्च उत्तमा परमार्थज्ञानलक्षणाम् भक्तिमाश्रिता तेऽतीव मे प्रिया । इदम् धर्म्यामृत मुमुक्षुणा यत्नतोऽनुष्ठेयम् विष्णो प्रिय परधाम जिगमिषुणा ।

रामानुज—तस्मात् आत्मनिष्ठात् मद्भक्तियोगनिष्ठस्य श्रैष्ठ्य प्रतिपादयत् उपसहरति ।

ज्ञा —जें हें सावत । सावितलें तुज प्रस्तुत । भक्तियोगसमत । योगरूप ॥ २२६ ॥ मी प्रीतीतें करीं । का मनीं सिरसा धरी । येवढी थोरी । जेया स्थिती ॥ २२७ ॥ तें हे गोठि रम्य । अमृताधारधर्म्य । प्रेरीति प्रतीतिगम्य । आइकौनि जे ॥ २२८ ॥ पार्था गा जगीं । भक्तु तोचि योगी । उत्कठा तेया लागि । सदा मज ॥ २३१ ॥

"अद्वेष्टा सर्वभूतानाम्" येथपासून जे सन्याशाचे धर्म सागितले आहेत त्याचा उपसहार शेवटच्या श्लोकात केला आहे असें सागून, भक्ता याचा अर्थ "परमार्थज्ञानलक्षण भक्ति करणारे" असा शकरानीं केला आहे व मुमुक्षूनीं या धर्माचें आचरण करावें असें सागितलें आहे. रामानुजानीं

आपल्या मताप्रमाणें आत्मनिष्ठापेक्षां भक्तियोगनिष्ठ श्रेष्ठ असल्याचें तात्पर्य काढलें आहे व ज्ञानेशांनीं "भक्त तोच योगी" असें प्रतिपादन केलें आहे. शंकर-रामानुजांच्या मतें हें साधकाचें वर्णन आहे तर ज्ञानेशांच्या मतें सिद्धाचें, ज्ञानी भक्ताचें आहे. ज्ञानेशांची भक्ति ही अद्वैतावर उभारलेली आहे. भक्त आपणच भक्तिसुखाकरितां दोन ठायीं झालेला आहे. म्हणून जो भक्त तोच योगी म्हणजे बुद्धियोगी किंवा ज्ञानयोगी असें ज्ञानेश्वर म्हणत आहेत. ज्ञानेशांच्या मतें भक्तीचें व भक्ताचें हें स्वरूप पाहिलें म्हणजे ज्ञानी आणि भक्त यांच्यांत फक्त शब्दभेद आहे, अर्थभेद नाहीं हें लक्षांत येतें.

भक्तियोगाच्या या अध्यायांत मतवैचित्र्यच अधिक आहे. पांचव्या स्थळापासून पुढचे सर्व मतभेद "अद्वेष्टा सर्वभूतानाम्" हें वर्णन कोणाचें या एका मतभेदापासूनच उद्भवलेले व एकाच प्रकारचे आहेत. शंकरांनीं हें सर्व वर्णन संन्यासी साधकाचें मानिल्यामुळें अद्वैतानुभवाचा पुरस्कार त्यांना करितां आला नाहीं. ज्ञानेशांनीं हें वर्णन सिद्धाचें, ज्ञान्याचें मानल्यामुळें व भक्तीची भूमिका अद्वैताची असल्यामुळें जीवपरमात्म्याच्या एकतेचें विवेचन त्यांना करितां आलें. या दृष्टीनें अद्वैतवर्णनाच्या बाबतींत या अध्यायांत ज्ञानेश हे शंकरांच्याही पुढें आहेत असें म्हणावें लागेल. साधकावस्थेंतील भक्तीला आत्मेश्वरभेद आवश्यक असतो. सिद्धावस्थेंतील भक्तीला तसा भेद आवश्यक नाहीं. कारण ती ऐक्याचीच भक्ति आहे. जीवपरमात्मैक्याची जो भक्ति करतो, नेहमीं त्या ऐक्यांतच जो रमतो तो ज्ञानी भक्त भगवंतांनीं व ज्ञानेशांनीं श्रेष्ठ मानिला आहे. कारण ज्ञानी व भक्त हे दोन्ही शब्द त्याच्या बाबतींत एकार्थकच आहेत.

अध्याय तेरावा

राजवाडे प्रतींत पहिला प्रश्नात्मक श्लोक अधिक आहे. पण त्यामुळें गीतेच्या श्लोकांची ठरलेली व ज्ञानेशांनीं मान्य केलेली (१०-३०) सातशें ही संख्या वाढते म्हणून हा श्लोक प्रक्षिप्त मानून इतर कोणत्याही प्रतींत घेतलेला नाहीं. राजवाडे प्रतींत "तत्क्षेत्रं यच्च यादृक् च" व "ऋषिभिः बहुधा गीतं" या दोन्ही श्लोकांना एकच आंकडा देऊन श्लोकसंख्या वाढण्याची अडचण टाळली आहे:

(१) क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत.......॥ २ ॥

शां. भा.—क्षेत्रज्ञ यथोक्तलक्षणम् चापि मा परमेश्वरम् असंसारिणम् विद्धि जानीहि।

ज्ञा.—तरि क्षेत्रज्ञु येथें। तो मीचि निरुतें। जो सर्व क्षेत्रातें। संगोपुनु असे॥ ९॥

शंकर व रामानुज यानी या श्लोकावर विस्तृत भाष्यें केलीं आहेत. कारण जीवाचें वास्तविक स्वरूप सांगणारा हा श्लोक महत्त्वाचा आहे. क्षेत्रज्ञ म्हणजे जीव हाच परमात्मा आहे असा शंकर व ज्ञानेश याचा सिद्धान्त आहे. क्षेत्रज्ञापेक्षा परमात्मा निराळा आहे असें म्हणणाऱ्यावर "पंडितापसद" अशी टीका शंकरानी केली आहे. रामानुजांनीं तशाच प्रकारच्या शब्दानीं या टीकेला उत्तर दिलें आहे व "क्षेत्रात् क्षेत्रज्ञात् बद्धमुक्तोभयावस्थात् क्षराक्षरशब्दनिर्दिष्टात् अर्थान्तरत्व परस्य ब्रह्मण वासुदेवस्य" असा क्षेत्र, क्षेत्रज्ञ व परब्रह्मवासुदेव यातील भिन्नत्वाचा सिद्धान्त सांगितला आहे. ज्ञानेशानीं येथें रामानुजाना अनुसरलें नसून त्याचें मत शंकराप्रमाणेंच आहे.

(२) ऋषिभि बहुधा गीत छन्दोभिर्विविधै पृथक् ॥ ४॥

या श्लोकावर ज्ञानेशाना हें क्षेत्र कोणाचें आहे यांविषयीं निरनिराळीं मतें उद्धृत केलीं आहेत. हें क्षेत्र (१) जीवाचें (२) प्रकृतीचें (३) संकल्पाचें (४) स्वाभाविक किंवा (५) काळाचें आहे असें मानणाऱ्याचीं मतें कारणासहित ज्ञानेशानीं दिलीं आहेत. शाकरभाष्यात हे विवेचन नाही

(३) महाभूतान्यहङ्कारो बुद्धिरव्यक्तमेव च।
इन्द्रियाणि दशैकं च पञ्च चेन्द्रियगोचरा ॥ ५ ॥
इच्छा द्वेष सुख दु ख सघातश्चेतना धृति।
एतत् क्षेत्र समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥

पाचव्या श्लोकात ५ महाभूतें, १ अहंकार, १ बुद्धि, १ अव्यक्त, १० ज्ञानेंद्रियें व कर्मेंद्रियें, १ मन आणि ५ विषय अशी २४ तत्त्वें शंकरानीं व रामानुजानीं घेतलीं आहेत. "तान्येतानि साख्याश्चतुर्विंशतितत्त्वान्याचक्षन्ते" असें शंकरानीं म्हटलें आहे. "महाभूतानि सूक्ष्माणि। स्थूलानि इंद्रियगोचर शब्देन अभिधायिष्यन्ते" असें सांगून "इंद्रियगोचरा" याचा "शब्दादयो विषया" असा अर्थ शंकराना केला आहे. पहिली महाभूतें सूक्ष्म मानून इन्द्रियगोचर शब्दानें अपेक्षित असलेल्या शब्दादिक विषयाना स्थूल महाभूतें मानणें हें साख्याना कितपत पटेल याची शंका आहे. कारण शब्दादि विषय

हे सूक्ष्म पंचतन्मात्रांत त्यांनीं घातले असून पंचमहाभूतें स्थूल मानिलीं आहेत. तथापि हा तपशिलाचा भाग सोडून दिला तर या श्लोकांत सांख्यांचीं २४ तत्त्वें आहेत हें शंकरांचें म्हणणें स्पष्ट आहे. ज्ञानेश्वरांनीं "पंच चेन्द्रियगोचरा:" याचा अर्थ निराळा करून या श्लोकांत २९ तत्त्वें मानिलीं आहेत. इंद्रियगोचर शब्दानें शंकर रामानुजांनीं फक्त ज्ञानेंद्रियांचेच विषय घेतले आहेत तर ज्ञानेशांनीं ज्ञानेंद्रियें व कर्मेंद्रियें या दोघांचे विषय घेतले आहेत. "पंच च इंद्रियगोचरा:" यांतील "च" शब्दानें पुनः "पंच" शब्द घेऊन पंच पंच इन्द्रियगोचरा: असा अर्थ ज्ञानेशांनीं केलेला दिसतो. या २९ तत्त्वांत पुढील श्लोकांतील ७ तत्त्वें मिळवून ३६ तत्त्वांचें क्षेत्र ज्ञानेश्वरांनीं मानिलें आहे. हीं ३६ तत्त्वें पुढीलप्रमाणें—

> तरि महाभूतपंचकु । आणि अहंकारु एकु ।
> बुद्धि अव्यक्त दशकु । इन्द्रियांचा ॥ ७३ ॥
> आणि मन हि एकु । विषयांचा दशकु ।
> सुखदुःखद्वेखु । संघातु इच्छा ॥ ७४ ॥
> आणि चेतना धृति । एवं क्षेत्रव्यक्ति ।
> सांघितली तुजप्रति । आघवीचि हे ॥ ७५ ॥

५ महाभूतें (पृथ्वी, आप, तेज, वायु, आकाश), १ अहंकार, १ बुद्धि १ अव्यक्त (प्रकृति), १० इन्द्रियें (५ ज्ञानेन्द्रियें—श्रवण, नयन, त्वचा, घ्राण, रसना, ५ कर्मेन्द्रियें—वाणी, कर, चरण, अधोद्वार, अपायु), १ मन, १ सुख, १ दुःख, १ द्वेष, १ संघात, १ इच्छा, १ चेतना, १ धृति, ५ ज्ञानेन्द्रियांचे विषय (शब्द, स्पर्श रूप, रस, गंध); ५ कर्मेन्द्रियांचे विषय (वर्णोच्चार, स्वीकार व त्याग, चंक्रमण=फिरणें, मलोत्सर्ग, मूत्रोत्सर्ग) अशीं एकंदर ३६ तत्त्वें ज्ञानेश मानितात.

> एवं सतीस भेद । सांघितले तुज विशद ।
> एयां एतुलेयांतें प्रसिद्ध । क्षेत्र म्हणिजे ॥ १५० ॥

हीं छत्तीस तत्त्वें क्षेत्राचीं मानीत असल्यामुळेंच ज्ञानेशांनीं ईश्वराला मागें ३७ वा पुरुष म्हटलें आहे.—"तूं धर्माचा ओलावा । अनादिसिद्ध तूं नीच नवा । मीं जाणे सततीसावा । पुरुषविशेषु पुडा ॥ अ. ११–३०४ ॥

शंकर-रामानुजांपेक्षां स्वतंत्र रीतीनें ही तत्त्वसंख्या ज्ञानेशांनीं निश्चित केली आहे. "इच्छा" शब्दाचा अर्थ शंकरांनीं पुढीलप्रमाणें दिला आहे.—

"इच्छा यज्जातीयम् सुखहेतुमर्थं उपलब्धवान् पूर्वम् पुन तज्जातीयमुपलभमान तम् आदातुमिच्छति सुखहेतुरिति सेयमिच्छा ।

ज्ञा.—तरि भूतलें आठवे । का बोलें कानु झाकें । ऐसिया वरि चेतने । जे वृत्ति गा ॥ १२२ ॥ इंद्रिया विषयाचिये भेटी । सरिसीचि वेगें उठी । कामाचिया वाहुटी । धरूनिया ॥ १२३ ॥

भूतलें म्हणजे पूर्वी होऊन गेलेली गोष्ट आठवली किंवा ऐकली तर जी वृत्ति जागृत होऊन त्या विषयाची प्राप्ति व्हावीशी वाटते ती इच्छा हा ज्ञानेशाचा अर्थ शंकरसदृश आहे. "संघात" शब्दाचा अर्थ शंकरांना "देहेन्द्रियाणा संहति" असा दिला आहे तर ज्ञानेशानीं "३६ तत्वाच्या मेळाव्याला" संघात म्हटले आहे (१४९). तसेंच सुख आणि चेतना शब्दाचे ज्ञानेशाचे अर्थही स्वतंत्र व अद्वैताला पोषक आहेत. शंकरानीं "सुख" शब्दाचा "अनुकूल प्रसन्न सत्त्वात्मक" असा व चेतना शब्दाचा 'अन्त करणवृत्ति तत्र इव लोहपिंडेऽग्नि आत्मचैतन्याभासरसविद्धा" असा अर्थ दिला आहे ज्ञानेश्वरानीं पुढीलप्रमाणें सुख व चेतना शब्दावर टीका केली आहे.—

"आता यावरि सुख । तें एवंविध देख । जेणे एकेंचि अशेख । विसरे जीउ ॥ १२७ ॥ किंबहुना सोए । जीउ-आत्मेयाची लाहे । तेथ जें होये । तेया नाव सुख ॥ १३१ ॥ आता असंग साक्षिभूता । देहिं चैतन्याची सत्ता । तिये नाव पाडुसुता । चेतना एथ ॥ १३४ ॥ सुख शब्दाने जीवात्मैक्याचें सुख घेतलें असून चेतना शब्दानें चैतन्याची सत्ता घतली आहे.

(४) अमानित्वमदम्भित्वमहिंसा क्षान्तिरार्जवम् ॥ ७ ॥

शा. भा— अधुना तु तज्ज्ञानसाधनगणम् अमानित्वादिलक्षणम्, यस्मिन्सति तज्ज्ञेयविज्ञाने योग्य अधिकृत भवति, यत्पर सन्यासी ज्ञाननिष्ठ उच्यते, तम् अमानित्वादिगणम् ज्ञानसाधनत्वात् ज्ञानशब्दवाच्य विदधाति भगवान् ।

ज्ञा —जेयाची रिगवणी । अविद्ये उणें आणी । जीवात्मेया बुझावणी । माडूनि दे ॥ १६८ ॥ जें इंद्रियाचा दारें अडी । प्रवृत्तिचे पाय मोडी । जें दैन्यचि फेडी । मानसाच ॥ १६९ ॥ द्वैताचा दुक्लु पाहे । साम्याचें सुवाण होये । जेया ज्ञानाची सोये । ऐसे करी ॥ १७० ॥ तैसिं हृदइचेनि ज्ञानें । जियें उमटति देहिं चिन्हें । तियें सांगों अवधानें । चांगें आइक ॥ १८३ ॥

हे सूक्ष्म पंचतन्मात्रांत त्यांनीं घातले असून पंचमहाभूतें स्थूल मानिलीं आहेत. तथापि हा तपशिलाचा भाग सोडून दिला तर या श्लोकांत सांख्यांचीं २४ तत्त्वें आहेत हे शंकरांचें म्हणणें स्पष्ट आहे. ज्ञानेश्वरांनीं "पंच चेन्द्रियगोचराः" याचा अर्थ निराळा करून या श्लोकांत २९ तत्त्वें मानिलीं आहेत. इंद्रियगोचर शब्दानें शंकर रामानुजांनीं फक्त ज्ञानेंद्रियांचेच विषय घेतले आहेत तर ज्ञानेशांनीं ज्ञानेंद्रियें व कर्मेंद्रियें या दोघांचे विषय घेतले आहेत. "पंच च इंद्रियगोचराः" यांतील "च" शब्दानें पुनः "पंच" शब्द घेऊन पंच पंच इन्द्रियगोचराः असा अर्थ ज्ञानेशांनीं केलेला दिसतो. या २९ तत्त्वांत पुढील श्लोकांतील ७ तत्त्वें मिळवून ३६ तत्त्वांचें क्षेत्र ज्ञानेश्वरांनीं मानिलें आहे. हीं ३६ तत्त्वें पुढीलप्रमाणें—

तरि महाभूतपंचकु । आणि अहंकारु एकु ।
बुद्धि अव्यक्त दशकु । इन्द्रियांचा ॥ ७३ ॥
आणि मन हि एकु । विषयांचा दशकु ।
सुखदुःखद्वेषु । संघातु इच्छा ॥ ७४ ॥
आणि चेतना धृति । एवं क्षेत्रव्यक्ति ।
सांघितली तुजप्रति । आघवीचि हे ॥ ७५ ॥

५ महाभूतें (पृथ्वी, आप, तेज, वायु, आकाश), १ अहंकार, १ बुद्धि १ अव्यक्त (प्रकृति), १० इन्द्रियें (५ ज्ञानेन्द्रियें—श्रवण, नयन, त्वचा, घ्राण, रसना, ५ कर्मेन्द्रियें—वाणी, कर, चरण, अधोद्वार, अपायु), १ मन, १ सुख, १ दुःख, १ द्वेष, १ संघात, १ इच्छा, १ चेतना, १ धृति, ५ ज्ञानेन्द्रियांचे विषय (शब्द, स्पर्श रूप, रस, गंध); ५ कर्मेन्द्रियांचे विषय (वर्णोच्चार, स्वीकार व त्याग, चंक्रमण=फिरणें, मलोत्सर्ग, मूत्रोत्सर्ग) अशीं एकंदर ३६ तत्त्वें ज्ञानेश मानितात.

एवं सतीस भेद । सांघितले तुज विशद ।
एयां एतुलेयांतें प्रसिद्ध । क्षेत्र म्हणिजे ॥ १५० ॥

हीं छत्तीस तत्त्वें क्षेत्राचीं मानीत असल्यामुळेंच ज्ञानेशांनीं ईश्वराला मागें ३७ वा पुरुष म्हटलें आहे.—" तूं धर्माचा ओलावा । अनादिसिद्ध तूं नीच नवा । मीं जाणें सततीसावा । पुरुषविशेषु पुडा ॥ अ. ११–३०४ ॥

शंकर-रामानुजांपेक्षां स्वतंत्र रीतीनें ही तत्त्वसंख्या ज्ञानेशांनीं निश्चित केली आहे. " इच्छा " शब्दाचा अर्थ शंकरांनीं पुढीलप्रमाणें दिला आहे.—

'इच्छा यज्जातीयम् सुखहेतुमर्थं उपलब्धवान् पूर्वम् पुन तज्जातीयमुपलभमान तम् आदातुमिच्छति सुखहेतुरिति सेयमिच्छा ।

ज्ञा.—तरि भूतल्लें आठवे। का बोलें कानु झाऊने। ऐसिया वरि चेतवे। जे वृत्ति गा॥ १२२॥ इंद्रिया विषयाचिये भेटी। सरिसीचि वेगें उठी। कामाचिया वाहुटी। धरूनिया॥ १२३॥

भूतललें म्हणजे पूर्वी होऊन गेलेली गोष्ट आठवली किंवा ऐकली तर जी वृत्ति जागृत होऊन त्या विषयाची प्राप्ति व्हावीशी वाटते ती इच्छा हा ज्ञानेशाचा अर्थ शंकरसदृश आहे. "संघात" शब्दाचा अर्थ शंकरानीं "देहेन्द्रियाणां संहति" असा दिला आहे तर ज्ञानेशाना "३६ तत्त्वांच्या मेळाव्याला" संघात म्हटलें आहे (१४९). तसेंच सुख आणि चेतना शब्दाचे ज्ञानेशाचे अर्थही स्वतंत्र व अद्वैताला पोषक आहेत. शंकरानीं ' सुख" शब्दाचा "अनुकूल प्रसन्न सत्त्वात्मक" असा व चेतना शब्दाचा "अन्त करणवृत्ति तप्त इव लोहपिंडेऽग्नि आत्मचैतन्याभासरसविद्धा" असा अर्थ दिला आहे. ज्ञानेश्वरानीं पुढीलप्रमाणें सुख व चेतना शब्दावर टीका केली आहे.—

"आता यावरि सुख। तें एवंविध देख। जेणें एकेंचि अशेख। विसरे जीउ॥ १२७॥ किंबहुना सोए। जीउ-आत्मेयाची लाहे। तेथ जे होये। तेया नाव सुख॥ १३१॥ आता असंगा साक्षिभूता। देहीं चैतन्याची सत्ता। तिये नाव पाडुसुता। चेतना एथ॥ १३४॥ सुख शब्दानें जीवात्मैक्याचें सुख घेतलें असून चेतना शब्दानें चैतन्याची सत्ता घतली आहे.

(४) अमानित्वमदम्भित्वमहिंसा क्षान्तिरार्जवम्॥ ७॥

शा. भा— अधुना तु तज्ज्ञानसाधनगणम् अमानित्वादिलक्षणम्, यस्मिन्सति तज्ज्ञेयविज्ञाने योग्य अधिकृत भवति, यत्पर सन्यासी ज्ञाननिष्ठ. उच्यते, तम् अमानित्वादिगणम् ज्ञानसाधनत्वात् ज्ञानशब्दवाच्य विदधाति भगवान्।

ज्ञा—जेयाची रिगवणी। अविद्ये उणें आणी। जीवात्मेया बुझावणी। माडूनि दे॥ १६८॥ जें इंद्रियाचो दारें अडी। प्रवृत्तिचे पाये मोडी। जे दैन्यचि फेडी। मानसाचें॥ १६९॥ द्वैताचा दुष्काळु पाहे। साम्याचें सुवाण होये। जेया ज्ञानाची सोये। ऐसें करी॥ १७०॥ तैसिं हृदइचेनि ज्ञाने। जियें उमटति देहिं चिन्हें। तियें सांगों अवधानें। चागें आइक॥ १८३॥

हें असो एया चिन्हांचा । नडनाचु ठांइं जेयाचा । जाण ज्ञान तेयाचा । हातु चढलें ॥ २१९ ॥

अमानित्वादि हीं ज्ञानाचीं साधनें आहेत असें शंकर मानितात. रामानुजही "आत्मज्ञानसाधनतया उपादेया गुणाः प्रोच्यन्ते" असेंच शंकरांप्रमाणें म्हणतात, तर हीं सर्व ज्ञानी मनुष्याचीं बाह्यलक्षणें आहेत असें ज्ञानेश मानतात. हीं अमानित्वादि लक्षणें, ईशप्रसादानें जें "कोवळें" ज्ञान होतें तें वाढविण्याचीं साधनें आहेत असेंही ज्ञानेशांनीं १८।१४३६-३७ येथें सांगितलें आहे. या एकाच श्लोकावर ज्ञानेशांनीं ३९८ ओव्या लिहिल्या आहेत व अहिंसेसंबंधीं मीमांसकांचीं व आयुर्वेदीयांचीं मतें खोडून काढलीं आहेत. "आत्मविनिग्रहः" शब्दावर योगप्रक्रियेचें वर्णन ज्ञानेशांनीं केलें आहे. ज्ञानी मनुष्याचीं हीं लक्षणें वाचलीं असतां ज्ञानी मनुष्य व्यवहारापासून निवृत्त होतो असें दिसतें. तसेंच योगप्रक्रियेच्या वर्णनावरून ज्ञानी होण्याला योग आवश्यक आहे असें वाटतें. "आचार्योपासन" शब्दावर "गुरूचें उष्टें खाण्यास मिळालें तर त्यापुढें समाधिसुखही तुच्छ होय" असें ज्ञानेश्वर म्हणतात— "श्रीगुरुचें उसिटें । लाहे जें अवचटें । तें तेणें लाभे वीटे । समाधीसि ॥४४८॥"

(९) इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहङ्कार एव च ।
जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥ ८ ॥

ज्ञा.—तपोव्रतांचा मेळावा । जेयाचां ठांइं पांडवा । युगांतु जेया गावां । आंतु एतां ॥ ५१७ ॥ बहु योगाभ्यासिं हावें । रानाकडे धावे । न साहे जो नांव । सांघाताचें ॥ ५१८ ॥

विषयांविषयीं विरक्ति वर्णन करतांना, ज्ञान्याला गांवांत राहणें आवडत नाहीं, तो नेहमीं रानाकडे धांवतो असें वर्णन केलें आहे तर "अनहंकार" शब्दाचें वर्णन करितांना याविरुद्ध वर्णन केलें आहे—वर्णाश्रमपोषकें । कर्मे नित्यनैमित्यकें । तेयामाझि कांहि न ठके । आचरतां ॥ ५२४ ॥ परि हें मियां केलें । कां हें माझेनि जालें । ऐसें नाहि ठेविलें । वासने माझि ॥ ५२५ ॥

वर्णाश्रमपोषक कर्मे करणें म्हणजे व्यवहार आला. अशा व्यवहारी मनुष्याला गांव सोडून रानांत जाऊन कसें चालेल ? परस्परविरोधी वाटणाऱ्या या लक्षणांची संगति एकाच तऱ्हेनें लावितां येईल. हें वर्णन एकाच ज्ञानी मनुष्याचें नसून कर्मयोग, कर्मसंन्यास, भक्ति, हटयोग इत्यादि साधनांनीं ज्ञान प्राप्त झालेल्या अनेक ज्ञानी मनुष्यांचें आहे. ज्ञान झाल्यानंतरही पूर्वीची

साधनें त्या त्या ज्ञानी मनुष्याच्या आचरणात येतात व तीं पूर्वीची साधनें त्या त्या ज्ञान्याची लक्षणें होतात. असें मानल्यानेंच लक्षणातील विरोध व विविधता याची संगति लागेल.

(६) विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनसंसदि ॥ १० ॥

शा. भा.—अरति अरमण जनसंसदि जनाना प्राकृताना संस्कारशून्यानाम् अविनीतानाम् संसत्समवाय जनसंसत्, न संस्कारवता विनीताना संसत् तस्या ज्ञानोपकारत्वात् अत प्राकृतजनसंसदि अरति ज्ञानार्थत्वात् ज्ञानम् ॥

ज्ञा.—शैलकक्षाचीं कदरें। जलाशय परिकरें। अधेष्ठी जो आदरें। नगरा न ए ॥ ६११ ॥ बहू ऐकातावरी प्रीति। जेया जनपदाची खती। जाण मानुषी मूर्ति। ज्ञानचि तो ॥ ६१२ ॥

जनसंसदि शब्दानें शंकरानीं फक्त प्राकृत अविनीत जन घेतले आहेत. साधक, संस्कारयुक्त विनीत लोकाचा सहवास टाळीत नाहीं. प्राकृताचा टाळतो. ज्ञानेश्वरानीं एकदर जनपदाची खती त्याला वाटते व तो नगरात येतच नाहीं, असें वर्णन केलें आहे. शंकरानीं साधक व ज्ञानेश्वरानीं सिद्ध घेतला असल्यामुळें अर्थात हा फरक पडला असावा अव्यभिचारिणी भक्तीवर ज्ञानेशानीं पुढील व्याख्यान केलें आहे.

मिळौनि मिळतचि असे। समुद्रिं गंगापय जैसें। मी होउनि मातें तैसें। सर्वस्व दे ॥ ६०६ ॥ पै पाणियाचिये भूमिके। पाणीचि तळपे कवतिकें। ते ल्हरी म्हणती लोकिकें। वस्तुतिं पाणीचि तें ॥ ६०८ ॥

ज्ञान्याची भक्ति ही अद्वैतात्मक असते.

(७) अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् ॥ ११ ॥

शा. भा.—आत्मादिविषय ज्ञान अध्यात्मज्ञान तस्मिन्नित्यभाव नित्यत्वम् अमानित्वादीना ज्ञानसाधनाना भावनापरिपाकनिमित्त तत्त्वज्ञान तस्यार्थो मोक्षः संसारोपरम तस्यालोचनम्-तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम्। तत्त्वज्ञानफलालोचने हि तत्साधनानुष्ठाने प्रवृत्ति स्यात्।

ज्ञा—तरि परमात्मा ऐसें। जें एकि वस्तु असे। तें जेया असे। ज्ञानातव ॥ ६१४ ॥ म्हणे हेंचि एक आथि। एर जाणणे ते भ्रान्ति। ऐसा निष्कर्षी मति। मेरु होये ॥ ६१९ ॥ आणि तत्त्वज्ञान निर्मळ। विये जें एक फल। तें ज्ञेय हिं वरि सरळ। दीठि जेयाची ॥ ६२३ ॥

शंकरापेक्षा ज्ञानेशाचा अर्थ अधिक स्पष्ट असा अद्वैतपर आहे

(८) अनादिमत् परं ब्रह्म न सत् तन्नासदुच्यते ॥ १२ ॥

शां. भा.—अनादिमत्-आदिः अस्यास्तीति आदिमत् न आदिमत् अनादिमत् । किं तत् परं निरतिशयं ब्रह्म ज्ञेयमिति प्रकृतम् ।

रामानुज—आदिर्यस्य न विद्यते तदनादि, मत्परम् अहं परो यस्य तन्मत्परम् ।

ज्ञा.—तें ज्ञेय गा ऐसें । आदीचि जेया नसे । परब्रह्म आपैसें । नावं जेया ॥ ८६४ ॥ नाहिं म्हणों जाइजे । तवं विश्वाकारें देखिजे । विश्व ऐसें म्हणिजे । तरि हे माया ॥ ८६५ ॥ रूपु वर्णु व्यक्ति । नाहिं दृश्यदृष्टस्थिति । तरि कोणें कैसें आथि । म्हणावें पां ॥ ८६६ ॥ आणि साचचि जरि नाहीं । तरी महदादि कवणी ठांइं । स्फुरत केंचें काइ । तेणें विण ॥ ८६७ ॥ म्हणौनि आथि नाहिं हे बोली । जें देखौनि मूंकि जालि । विचाराची मोडली । वाट जेथ ॥ ८६८ ॥

रामानुजांनीं "अनादि" व "मत्परं" अशीं पदें पाडून निराळाच अर्थ केला आहे. क्षेत्रज्ञ जीवापेक्षां परमात्मा निराळा आहे असा त्यांचा सिद्धान्त असल्यामुळें त्याला अनुकूल असा अर्थ त्यांनीं "मत्परं" यांतून काढला आहे. "अनादि, मत्परं" असा पदच्छेद करून "अहं वासुदेवाख्या परा शक्तिर्यस्य तन्मत्परम्" असा अर्थ करणाऱ्यांवर शंकरांनीं आपल्या भाष्यांत ज्या अर्थी टीका केली आहे त्या अर्थी शंकरांच्याहीपूर्वी रामानुजांप्रमाणें अर्थ करणारे कोणी असले पाहिजेत. ज्ञानेशांनीं शंकरांप्रमाणें अनादिमत् परं ब्रह्म अशींच पदें पाडलीं आहेत. आणि ८६५ ते ८६८ ओव्यांत परब्रह्माची सदसदनिर्वचनीयता चांगल्या रीतीनें दाखविली आहे. शंकरांचा शास्त्रीय वाद न घेतां साध्या युक्तिवादानें ज्ञानेशांनीं अनिर्वचनीयता सिद्ध करून, शंकरांनीं शेवटीं उद्धृत केलेल्या "यतो वाचो निवर्तन्ते" या श्रुतीचा अर्थ ८६८ ओवींत सांगितला आहे.

(९) सर्वतः पाणिपादं तत् सर्वतोऽक्षि-शिरोमुखम्...॥ १३ ॥

शां. भा.—सर्वतः पाणयः पादाश्च अस्येति सर्वतः पाणिपादं तज्ज्ञेयम् । सर्वप्राणिकरणोपाधिभिः क्षेत्रज्ञास्तित्वं विभाव्यते । क्षेत्रज्ञश्च क्षेत्रोपाधितः उच्यते । क्षेत्रं च पाणिपादादिभिः अनेकधा भिन्नम् । क्षेत्रोपाधिभेदकृतम् विशेषजातम् मिथ्यैव क्षेत्रज्ञस्य इति तदपनयनेन ज्ञेयत्वम् उक्तम् न सत्तन्नासदुच्यते इति । उपाधिकृतं मिथ्यारूपमपि अस्तित्वाधिगमाय ज्ञेयधर्मवत्परिकल्प्योच्यते सर्वतः

पाणिपादमित्यादि । तथाहि सप्रदायविदा वचन "अध्यारोपापवादाभ्या निष्प्रपच प्रपच्यते" इति ।

ज्ञा —यन्हवि तरि महामती । विश्वतश्चक्षु या श्रुती । तेयाचिये व्याप्ती । रूप केलें ॥ ८७९ ॥ वाचूनि हस्तनेत्र पाए । हें भाक काय तेथ आहे । सर्व शून्याचा साहे । निष्कर्ष जं ॥ ८८० ॥ पैं कल्लोलातें कल्लोळें । ग्रसिजतसें ऐसें केलें । परि ग्रसितें ग्रासा वेगळें । असे काइ ॥८८१॥ तैसें सर्वादि जें एक । तेथ कें व्याप्यव्यापक । परि बोलावेया नाव एक । करावें लागे ॥ ८८२ ॥ पैं शून्य जें दावावें जालें । तें बिंदुलें एक केलें । तैसें अद्वैत दावावें बोलें । द्वैतचि कीजे ॥ ८८३ ॥ म्हणौनि गा श्रुती । द्वैतभावें अद्वैतीं । निरोपणा वाहाती । वाट केली ॥ ८८४ ॥

या श्लोकावरील शांकरभाष्याचा सपूर्ण निष्कर्ष ज्ञानेश्वरानी वरील ओव्यात सागितला आहे. त्याच्यातील साम्य अत्यत स्पष्ट आहे व अद्वैत तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें हें भाष्य व ओव्या महत्त्वाच्या आहेत. रामानुजानीं येथें पुढील भाष्य केलें आहे. "परस्य ब्रह्मण अपाणिपादस्य अपि सर्वत पाणिपादकर्तृत्व श्रूयते "अपाणिपादोजवनो ग्रहीता" इति, प्रत्यगात्मन अपि परिशुद्धस्य तत्साम्यापत्त्या सर्वत पाणिपादकार्यकर्तृत्व श्रुतिसिद्धमेव "तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरजन परम साम्यमुपैति" इति श्रूयते ।" ज्ञानेश्वरानीं हें भाष्य येथें स्वीकारलेलें नाही.

(१०) सर्वेन्द्रियगुणाभास सर्वेन्द्रियविवर्जितम् ॥ १४ ॥

शा. भा —सर्वेन्द्रियगुणाभास सर्वेन्द्रियव्यापारै व्यापृतमिव तत् ज्ञेयमित्यर्थ । कस्मात् पुन कारणात् न व्यापृतमेवेति गृह्यते इत्यत आह - सर्वेन्द्रियविवर्जितम् सर्वकरणरहितमित्यर्थ । अतो न करणव्यापारैर्व्यापृत तज्ज्ञेयम् ।

ज्ञा —मन मुख्य इंद्रिया । सत्त्वादि गुणा येथा । सारिसें ऐसें धनजया । आवडे कीर ॥ ८९५ ॥ पैं गुळाची गोडी । नव्हे बाधेया सागडी । तैसीं गुणेंद्रियें कुडी । नाहिं तेथ ॥ ८९६ ॥ तैसें जें इये विकारिं । विकारु नव्हे अलंकारिं । परि आकारु नाव भवरि । सोनें तें सोनें ॥ ८९८ ॥ या उघड म्हाटिया । तें वेगळेपणें धनजया । जाण गुणेंद्रिया । पासौनिया ॥ ८९९ ॥ नामरूपसबधु । जातिक्रियाभेदु । हा आकारासीचि प्रवादु । वस्तुसि नाहिं ॥ ९०० ॥ (न तु ब्रह्म जातिमत् गुणवत् क्रियाशब्दवाच्य सबधी वा "

या मागील श्लोकावरील शांकरभाष्याशीं या ओवीची तुलना करण्यासारखी आहे.)

या श्लोकाचा शंकर-ज्ञानेशांचा अर्थ सारखाच आहे. रामानुजांचा "सर्वेन्द्रियगुणाभासम्-इंद्रियगुणाः इंद्रियवृत्तयः इंद्रियवृत्तिभिरपि विषयान् ज्ञातुं समर्थमित्यर्थः । स्वभावतः सर्वेन्द्रियविवर्जितं विनैव इंद्रियवृत्तिभिः स्वत एव सर्वं जानातीत्यर्थः ।" अशा रीतीचा अर्थ ज्ञानेशांनीं केला नाहीं.

(११) मद्भक्त एतद्विज्ञाय मद्भावायोपपद्यते ॥ १८ ॥

शां. भा.—मद्भावाय-ममभावः मद्भावः परमात्मभावः तस्मै मद्भावायोपपद्यते मोक्षं गच्छति ।

ज्ञा.—ते गा माझे किरीटी । हें जाणौनि सेवटीं । आपणपेयां साठीं । मोंचि होंति ॥ ९४० ॥

'मद्भावायोपपद्यते' याचे शंकर-ज्ञानेशांचे अर्थ सारखे आहेत. रामानुजांनीं "मम यो भावः स्वभावः असंसारित्वम्, असंसारित्वप्राप्तये उपपन्नो भवतीत्यर्थः" असें भाष्य केलें आहे. तें ज्ञानेशांनीं घेतलें नाहीं.

(१२) यावत्संजायते किंचित् सत्त्वं स्थावरजङ्गमम् ।
क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगात् तद्विद्धि भरतर्षभ ॥ २६ ॥

या श्लोकावरील भाष्यांत, शंकरांनीं, क्षेत्रक्षेत्रज्ञांच्या संबंधाचें स्वरूप काय आहे त्याचें विवेचन केलें आहे. हा संबंध संश्लेषात्मक किंवा समवायात्मक नाहीं असें सांगून, ब्रह्मसूत्रावरील अध्यासभाष्याचें स्मरण होईल अशा रीतीनें शंकर म्हणतात—क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोः विषयविषयिणोः भिन्नस्वभावयोः इतरेतरतद्धर्माध्यासलक्षणः संयोगः क्षेत्रक्षेत्रज्ञस्वरूपविवेकाभावनिबंधनः रज्जुशुक्तिकादीनाम् तद्विवेकज्ञानाभावात् अध्यारोपितसर्परजतादिसंयोगवत् । सोऽयमध्यासस्वरूपः क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगः मिथ्याज्ञानलक्षणः । यथा शास्त्रे क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणभेदपरिज्ञानपूर्वकम् प्राग्दर्शितरूपात् क्षेत्रात् मुंजादिव इषीकाम् यक्षोक्तलक्षणं क्षेत्रज्ञं प्रविभज्य "न सत्तन्नासदुच्यते" इत्यनेन निरस्तसर्वोपाधिविशेषम् ज्ञेयं ब्रह्म स्वरूपेण यः पश्यति क्षेत्रं च मायानिर्मितहस्तिस्वप्नदृष्टवस्तुगंधर्वनगरादिवत् असदेव सदिवाभासत इत्येवं निश्चितविज्ञानः यः तस्य यथोक्तसम्यग्दर्शनविरोधात् अपगच्छति मिथ्याज्ञानम् ॥

ज्ञानेश्वरांनीं हें भाष्य या श्लोकावर घेतलें नाहीं. पुढें ३१–३२ श्लोकांवरील टीकेंत या भाष्याचा ज्ञानेश्वरांनीं उपयोग केला आहे. या श्लोकाचा

विषय "स्थावरजगमाची उत्पत्ति क्षेत्रक्षेत्रज्ञसयोगापासून होते" हें सागण्याचा आहे, क्षेत्रक्षेत्रज्ञसबधाचें स्वरूप ठरविण्याचा नाहीं, हें लक्षात ठेवून ज्ञानेश्वर म्हणतात---

तेया येयेराचा मेळीं । होइजे भूतीं सकळिं । अनिल्सर्गे सलीलीं । कल्लोळ जैसे ॥ १०४६ ॥ का तेजा आणि उखरा । भेटि जालेया वीरा । मृगजळाचेया पूरा । रूप होये ॥ ४०४७ ॥ एया लागि अर्जुना । क्षेत्रज्ञ प्रधाना । पासौनि न्हवति भिन्ना । भूतव्यक्ती ॥ १०५० ॥

शकरानीं, क्षेत्रक्षेत्रज्ञाचा सयोगच मिथ्या असून क्षेत्र हें मायानिर्मित, असत् असून सत् भासतें असें सागितलें आहे. तो विषय येथें न घेता, क्षेत्रक्षत्रज्ञसयोगापासून झालेलीं भूतें पाण्यावरील लाटासारखी किंवा मृगजलासारखीं आहेत म्हणजे वस्तुत कारणापासून भिन्न नाहींत असें ज्ञानेशानीं सागितलें आहे.

(१३) यदा भूतपृथग्भाव एकस्थमनुपश्यति ।
तत एव च विस्तार ब्रह्म सपद्यते तदा ॥ ३० ॥

शां. भा.---भूतानाम् पृथग्भाव एकस्मिन् आत्मनि स्थितमनुपश्यति ।

ज्ञा.---यन्हविं तेचि अर्जुना । होइजे ब्रह्मसपन्ना । जैं इया भूताकृती भिन्ना । दीसति एकें ॥ १०७८ ॥ लहरिया जैसिया जळिं । परमाणु-कणिका स्थळीं । रश्मिकर मडळा । सूर्याचा ॥ १०७९ ॥ मग जिये तिये कडे । ब्रह्माची दृष्टि उघडे । किंबहुना जोडे । अपार सुख ॥ १०८२ ॥

भूतपृथग्भाव एकाच आत्म्याच्या ठिकाणीं आहे असें शकरानीं म्हटलें आहे. ज्ञानेशानी दिलेल्या दृष्टान्तावरून व मग जिकडे तिकडे त्याला ब्रह्मच दिसतें या वर्णनावरून शकराचाच अर्थ ज्ञानेशाना अभिप्रेत दिसतो.

रामानुजाना "तेया पृथक्भाव एकस्थ एकतारस्थ प्रकृतिस्थ यदा पश्यति नात्मस्थ तत एव प्रकृतित एव विस्तार च यदा पश्यति तदैव ब्रह्म सपद्यते" असा अर्थ केला आहे. तो ज्ञानेशाना घेतलेला नाहा.

(१४) शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते ॥ ३१ ॥
सर्वत्रावस्थिता देहे तथात्मा नापलिप्यते ॥ ३२ ॥

शा. भा.---अविद्यामात्रस्वभावो हि करोति लिप्यते इति व्यवहारः न तु परमार्थत' एकस्मिन् परमात्मनि तदस्ति ।

ज्ञा.—तैसा आत्मा देहिं । आथि म्हणिपे हें काहिं । साचें तरि नाहिं । तो जेथिचा तेथ ॥ १०९० ॥ तेया देहा म्हणति भेटि । हे सपाइ नीजीव गोठि । वारेयानि चाल्वे गांठि । केर्हि आहे ॥ १०९२ ॥ उजियडा आंधारेया । जो पाडु मृता उभेया । तोचि गा आत्मेयां । देहा जाण ॥ १०९५ ॥ पुडुतिं पुडुतिं एथें । हेंचि लक्षण निरुतें । जें जाणावें क्षेत्रज्ञातें । क्षेत्रविहीना ॥ १११६ ॥ अपाडु नभा आभाला । रवी आणि मृगजला । तैसाचि हाई डोला । देखावा पैं ॥ ११२० ॥

शंकरांनीं २६ व्या श्लोकावर क्षेत्र आणि क्षेत्रज्ञ यांचा संबंध अध्यासमूलक आहे असें जें भाष्य केलें आहे तत्सदृश ज्ञानेशांचें हें विवेचन आहे.

(१५) यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः ।
क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत ॥ ३३ ॥
क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेवमन्तरं ज्ञानचक्षुषा ।
भूतप्रकृतिमोक्षं च ये विदुर्यान्ति ते परम् ॥ ३४ ॥

शां. भा.—तद्वत् महाभूतादिधृत्यन्तं क्षेत्रम् एकः सन् प्रकाशयति कः क्षेत्री परमात्मा इत्यर्थः । रविदृष्टान्तः अत्र आत्मनः उभयार्थोऽपि भवति रविवत्सर्वक्षेत्रेषु एक आत्मा अलेपकश्चेति ॥ ३३ ॥ क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्यथाव्याख्यातयोः एवं यथा प्रदर्शितप्रकारेण अन्तरम् इतरेतरवैलक्षण्यविशेषं ज्ञानचक्षुषा........ भूतप्रकृतिमोक्षं च भूतानां प्रकृतिः अविद्यालक्षणाऽव्यक्ताख्या तस्या भूतप्रकृतेर्मोक्षणम् अभावगमनम् च ये विदुः विजानन्ति यान्ति गच्छन्ति ते परं परमार्थतत्त्वं ब्रह्म न पुनः देहमाददते इत्यर्थः ॥

ज्ञा.—हें आघवेंचि असो एकु । गगनौनि जैसा अर्कु । प्रकटवी लोकु । नावें नावें ॥ ११२१ ॥ एथ क्षेत्रज्ञु तैसा । प्रकाशकु क्षेत्राभासा । या वरौतें हें न पुसा । शंका नेघा ॥ ११२२ ॥ शब्दतत्त्वसारज्ञा । पैं तेचि देखणी प्रज्ञा । जे क्षेत्रा क्षेत्रज्ञा । अपाडु देखे ॥ ११२३ ॥ आणि महाभूतादिकिं । प्रभेदवेलि अनेकिं । पसरली असे लटकी । प्रकृति जे हे ॥ ११३० ॥ ते शुकनलिकान्यायें । न लगती लागली आहे । हे जैसी तैसी होए । ठाउवें जेया ॥ ११३१ ॥ जैसी माला ते माला । ऐसेंचि देखिजे डोलां । सर्पबुद्धि तवं टवाला । उखी होउनि ॥ ११३२ ॥ कां शुक्ति ते शुक्ति । हें साच हे प्रतीति । रूपेयाची भ्रांति । जाउनियां ॥ ११३३ ॥ तैसी वेगली वेगलेपणें । प्रकृति जे अंतष्करणें । देखति ते मी म्हणें । ब्रह्म होति ॥ ११३४ ॥

या श्लोकावरील शंकर व ज्ञानेश याच्या विवेचनात पूर्ण साम्य आहे. क्षेत्रक्षेत्रज्ञात अतर आहे—वैलक्षण्य आहे आणि प्रकृति लटकी आहे असे दोघानाही सागितलें आहे वरील स्थळापैकी निम्याहून अधिक ठिकाणा दोघाच्या अर्थात साम्य आढळून आलें मागील अध्यायापेक्षा या अध्यायात साम्यस्थळें अधिक आहेत रामानुजाना एकाही ठिकाणीं या अध्यायात ज्ञानेश्वर अनुसरले नाहींत

अध्याय चौदावा

(१) या अध्यायाच्या प्रस्तावनेंत शकराचार्य म्हणतात —"सर्वमुत्पद्यमान क्षेत्रक्षेत्रज्ञसयोगात् उत्पद्यत इत्युक्तम् तत्कथमिति तत्प्रदर्शनार्थं "परभूय" इत्यादिरध्याय आरभ्यते, अथवा ईश्वरपरतन्त्रयो क्षेत्रक्षेत्रज्ञयो जगत्कारणत्व न तु साख्यानामिव स्वतत्रयो इत्येवमर्थम् प्रकृतिस्थत्व गुणेषु च सग ससारकारणम् इत्युक्तम् कस्मिन्गुणे कथ सग के वा गुणा कथ वा ते बध्नन्तीति गुणेभ्यश्च मोक्षण कथ स्यान्मुक्तस्य च लक्षणम् वक्तव्यम् इत्येवमर्थं च ।

ज्ञा —तरी मागा त्रयोदशा । अध्याइ गोठि ऐसी । ज श्रीकृष्णु अर्जुनेंसा । सवादल ॥ ३२ ॥ जें क्षेत्रक्षेत्रज्ञ योग । होईजे येणे जगें । आत्मा गुणसगें । ससारिया ॥ ३३ ॥ आणि हाचि प्रकृतिगतु । सुखदु खभोगा हेतु । अथवा गुणातीतु । केवळु हा ॥ ३४ ॥ तरि कैसा या असगा सगु । कोणु तो क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोगु । सुखदु खादि भोगु । केवि तेया ॥ ३५ ॥ गुण ते कैसे केती । बाधति कवणा रीती । ना तरि गुणातीतीं । चिन्ह काई ॥ ३६ ॥ एव येया आघवेया । अर्था रूप करावेया । वियो एथ चौदावेया । अध्यायासि ॥ ७ ॥

शकर व ज्ञानेश्वर याच्या प्रस्तावनेतील साम्य आश्चर्यकारक आहे. जवळजवळ शब्दश भाषातर ज्ञानेशानीं येथें केलेलें दिसतें.

(२) पर भूय प्रवक्ष्यामि ज्ञानाना ज्ञानमुत्तमम् ।
यज्ज्ञात्वा मुनय सर्वे परा सिद्धिमितो गता ॥ १ ॥

शा भा — ज्ञान सर्वेषा ज्ञानानाम् उत्तमम् उत्तमफलत्वात् । ज्ञानानाम् इति न अमानित्वादीनाम् किं तर्हि यज्ञादिज्ञेयवस्तुविषयाणाम् इति । यज्ज्ञात्वा मुनय परा सिद्धिम् मोक्षाख्या इतोऽस्मात् देहबधनादूर्ध्वं गता प्राप्ता ।

ज्ञा —एऱ्हवीं ज्ञान हें आपुलें। परि पर हें ऐसें जालें। जें अवर घेतलें। स्वर्गादि एणें ॥ ४२ ॥ जियें स्वर्गादि तें जाणति। यागचि चाग म्हणति। पारखि फुडी आथि। भेदीं जेया ॥ ४४ ॥ तियें आघवींचि ज्ञानें। केला एणें स्वमें। जैसे वातोर्मि गगनें। गीळिलें आथि ॥ ४५ ॥ अनादि जे मुक्तता। आपुली जे पाडुसुता। तो मोक्षु हाताइता। होये जेणें ॥ ४८ ॥

"ज्ञानानाम् ज्ञानमुत्तमम्" याचा "यज्ञादि ज्ञेयवस्तुविषयक ज्ञानामध्यें उत्तम असलेलें" असा शंकरानीं अर्थ केला आहे, तसाच ज्ञानेशाना केला आहे. रामानुजानीं "सर्वेषा प्रकृतिपुरुषविषयज्ञानानाम् उत्तमम्" असा अर्थ केला आहे. तो न घेता ज्ञानेशानीं शंकराचा अर्थ घेतला आहे.

(३) इद ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागता ॥ २ ॥

शा भा —मम परमेश्वरस्य साधर्म्यम् मत्स्वरूपतामागता प्राप्ता इत्यर्थ न तु समानधर्मताम् साधर्म्यम् क्षेत्रज्ञेश्वरयोर्भेदानभ्युपगमात् गीताशास्त्रे।

ज्ञा —जे माझिया नित्यता। निम्य ते पाडुसुता। परिपूर्ण पूर्णता। माझियाचि ॥ ५२ ॥ मी जैसा अनंतानंदु। जैसाचि सत्यसिद्धु। तैसाचि तेया भेदु। उरेचि ना ॥ ५३ ॥ जें मी जेवडे जैसें। तेंचि ते जाले तैसें। घटभगीं घटाभासें। आकाश जेविं ॥ ५४ ॥

"साधर्म्य" शब्दाचा अर्थ शंकरानी जसा केला आहे तसाच ज्ञानेशानीं केला आहे. मुळांत "साधर्म्य" शब्द असल्यामुळें वेगळा अर्थ करण्याला त्याना सवड होती शिवाय रामानुजानीं "साधर्म्यमागता मत्साम्य प्राप्ता" असा अर्थ केला आहे. तो न स्वीकारता ज्ञानेशानीं शंकराचा अर्थ स्वीकारला यावरून मोक्षाच्या स्वरूपाविषयींची कल्पना शंकर-ज्ञानेशाची सारखीच आहे हें दिसतें

(४) मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्गर्भं दधाम्यहम् ॥ ३ ॥

शा भा —मम स्वभूता मदीया माया त्रिगुणात्मिका प्रकृतिर्योनिः सर्वभूतानाम् सर्वकार्येभ्यो महत्त्वात् भरणाच्च स्वविकाराणाम् महद्ब्रह्मेति योनिरेव विशिष्यते।

ज्ञा —आणि महद्ब्रह्म। हें इये ऐसें नाम। जें महदादिविश्राम-। शालिका हे ॥ ६७ ॥ विकारा बहुसें थोरी। अर्जुना हेचि करी। म्हणौनि अवधारा। हे महद्ब्रह्म ॥ ६८ ॥ अव्यक्तवादमता। अव्यक्त ऐसी वदती। सांख्याचिया प्रतीती। प्रकृति हे चि ॥ ६९ ॥

"महद्ब्रह्म" याचा "प्रकृति" असा अर्थ शंकर व ज्ञानेश दोघांनींही केला आहे. "भरणाच्च स्वविकाराणाम्" याचें ६८ वी ओंवी भाषांतरच आहे. रामानुजांनींही प्रकृति असाच अर्थ केला आहे. ज्ञानेशांनीं या प्रकृतीलाच अज्ञान म्हणतात, वेदांती हिलाच माया म्हणतात, असें सांगून अज्ञानग्रस्त क्षेत्रज्ञ भ्रमिष्टबुद्धीनें जें पाहतो त्यालाच सृष्टि म्हणतात असें विवेचन या श्लोकावर केलें आहे तें स्वतंत्र असल्यामुळें तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें महत्त्वाचें आहे.

(५) नान्यं गुणेभ्यः कर्तारं यदा द्रष्टानुपश्यति ।
गुणेभ्यश्च परं वेत्ति मद्भावं सोऽधिगच्छति ॥ १९ ॥

शां. भा.—"सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवा इत्यत आरभ्य, गुणस्वरूपं, गुणवृत्तं, स्ववृत्तेन च गुणानां बन्धकत्वम्, गुणवृत्तनिबद्धस्य च पुरुषस्य या गतिरित्येतत्सर्वं मिथ्याज्ञानमज्ञानमूलम् बंधकारणम् विस्तरेण उक्त्वा अधुना सम्यग्दर्शनान्मोक्षो वक्तव्य इत्याह भगवान्.......गुणा एव सर्वकर्मणां कर्तारः गुणेभ्यश्च परं गुणव्यापारसाक्षिभूतम् वेत्ति मम भावं स द्रष्टा अधिगच्छति ॥

ज्ञा. भा.—आणि गुणीं गुणां जोगें । चैतन्य नोहे हें मागें । बोलिलें ते खागें । तेंचि चि हें ॥ २८५ ॥ तरि पार्थातें ऐसें । बोधलेनि जीवें दीसे । स्वप्न कां जैसें । चेइलेनि ॥ २८६ ॥ कां नटलेनि लाघवें । नटु जैसा न झंकवे । तैसे गुणजात देखवे । न्हवौनियां ॥ २८८ ॥ तें तेयौनि मग पांतां । म्हणे साक्षी मी अकर्त्ता । हे गुणचि क्रियाजाता । नियोगी ना ॥ २९१ ॥ देहाभिमानाचा वारा । आतां वाजों ठेला वीरा । तें एक्यवीचिसागरा । जीवेशा होये ॥ ३०३ ॥

शंकर व ज्ञानेश यांच्या विवेचनांत पूर्ण साम्य आहे.

(६) सर्वारम्भपरित्यागी गुणातीतः स उच्यते ॥ २५ ॥

शां. भा.—दृष्टादृष्टार्थानि कर्माणि आरभ्यन्ते इत्यारम्भाः सर्वानारम्भान् परित्यक्तुं शीलमस्येति सर्वारम्भपरित्यागी देहधारणमात्रनिमित्तव्यतिरेकेण सर्वकर्मपरित्यागीत्यर्थः ।

ज्ञा.—आणिकुही येकु पाहीं । आचारु तेयाचां ठांइं । तरि व्यापारां नाहीं । जालें दीसे ॥ ३६२ ॥ सर्वारंभा उटकलें । प्रवृतिचें तेथ मावळे । जळति कां कर्मफळें । तें तेंचि योजी ॥ ३६३ ॥ दृष्टादृष्टाचेनि नावें । भाऊँचि जीविं नुगवे । सेविजे स्वभावें । पैं तें होये ॥ ३६४ ॥

"दृष्टादृष्ट" शब्दावरून शंकराचें भाष्य पाहूनच ही टीका ज्ञानेशानीं लिहिलेली दिसते.

(७) मां च योऽव्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते ।
स गुणान् समतीत्यैतान् ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ २६ ॥

शं. भा.—मां चेश्वरं नारायणं सर्वभूतहृदयाश्रितं यो यतिः कर्मी वा भक्तियोगेन, भजनं भक्तिः सैव योगः तेन सेवते स ब्रह्मभूयाय ब्रह्मभवनाय मोक्षाय कल्पते समर्थो भवतीत्यर्थः ॥

ज्ञा.—म्हणौनि निश्चपण जाणें । मग मातें घेयावें । तैसा न्हवे आघवें । सकटचि मी ॥ ३७७ ॥ ऐसेनि मातें जाणिजे । ते जाणीवभक्ति म्हणिजे । एथ भेदु काहिं देखिजे । व्यभिचारु तो ॥ ३७८ ॥ हो का तरंगु लाहानु । परि सिंधुसिं नाहिं भिन्नु । तैसा ईश्वरीं मी आनु । नोहेचि ना ॥ ३८३ ॥ ऐसेनि गा समरसें । दृष्टि जें उल्हासे । ते पैं भक्ति ऐसें । आम्हि म्हणों ॥ ३८४ ॥ आणि ज्ञानाचें चागावें । इयेचि दृष्टी नावें । योगाचेंहि आघवें । सर्वस्व हें ॥ ३८९ ॥ तैसा ज्ञानाचिये दिठी । जो मातें सेवी किरीटी । इये ब्रह्मतेचा मुकुटीं । चूडारत्न तो ॥ ३९७ ॥ येथा ब्रह्मत्वासीचि पार्था । सायुज्य ऐसी व्यवस्था । येयाचि नाव चौथा । पुरुषार्थु गा ॥ ३९८ ॥

शंकर आणि ज्ञानेश यांचा अर्थ सारखाच असला तरी, भक्तीचें अद्वैतात्मक स्वरूप, ज्ञान, योग व भक्तीचें ऐक्य व सायुज्य यांचें विवेचन ज्ञानेशानीं केलें आहे, शंकरानीं केलेलें नाही. या अध्यायात सर्व स्थळीं शंकर-ज्ञानेशाचें पूर्ण ऐक्य आहे.

अध्याय पंधरावा

(१) प्रस्तावनेंत शंकर म्हणतात—"यस्मान्मदधीनं कर्मिणां कर्मफलं ज्ञानिनां च ज्ञानफलम् अतो भक्तियोगेन मां ये सेवन्ते ते मत्प्रसादात् ज्ञानप्राप्तिक्रमेण गुणातीता मोक्षं गच्छन्ति किमु वक्तव्यम् आत्मनस्तत्त्वमेव सम्यग्विजानन्त इत्यतो भगवान् अर्जुनेनापृष्टमपि आत्मनस्तत्त्वं विवक्षुरुवाच ऊर्ध्वमूलमिति तत्र तावत् वृक्षरूपकल्पनया वैराग्यहेतोः संसारस्वरूपं वर्णयति विरक्तस्य हि संसारात्, भगवत्तत्त्वज्ञानेऽधिकारः नान्यस्येति

ज्ञा.—तरि तोचि प्रस्तुतीं । चौदाविया अध्यायाचा अंतीं । निर्णयो कैवल्यपती ॥ ऐसा केला ॥ २९ ॥ जे ज्ञान जेयाचा हातिं । तोचि समर्थु मुक्ती । जैसा शतमखु संपत्ती । स्वर्गीचिये ॥ ३० ॥ नाना सूर्याचा प्रकाशु ।

त्याहे जेविं डोळ्सु। तें ज्ञानेंचि सौरसु। मोक्षाचा तो ॥ ३२ ॥ तैसें मोक्षु देईल ज्ञान। एथ किर नाहिं आन। परि तेंचि यारे ऐसें मन। शुद्ध होआवें ॥ ३५ ॥ तरि विरक्तु वांचूनि केंहीं। ज्ञानासि तगणें नाहिं। हें विचारुनि ठाइं। ठेविलें देवें ॥ ३६ ॥ तैसी संसारा एया समस्ता। जाणवे जें अनित्यता। तें वैराग्य दवडितां। पाठी लागे ॥ ३९ ॥ आता अनित्यत्व कैसें। तेंचि रुखाकारें मिसें। साधिजत असे निश्चेशें। पचदर्शी ॥ ४० ॥

ज्ञानानें मोक्ष मिळतो व विरक्तालाच ज्ञानाचा अधिकार आहे या दोन्ही गोष्टी शंकराप्रमाणेंच ज्ञानेशानींही प्रस्तावनेंत सांगितल्या आहेत.

(२) ऊर्ध्वमूलमध.शाखम् अश्वत्थ प्राहुरव्ययम्......॥ १ ॥

शा. भा.—ऊर्ध्वमूलम् ऊर्ध्वमुच्यते ब्रह्म अव्यक्तमायाशक्तिमत् तन्मूलमस्येति सोऽय संसारवृक्ष ऊर्ध्वमूल:....अध.शाखम्—महदहंकारतन्मात्रादयः शाखा इव अस्य अधोभवन्तीति सोऽय अधःशाख' ..न श्वोऽपि स्थातीति अश्वत्थः तं क्षणप्रध्वंसिनं अश्वत्थं प्राहु. कथयन्ति। अव्ययम्—ससारमायामयम् अनादिकालप्रवृत्तत्वात् सोऽय ससारवृक्ष. अव्यय अनाद्यनन्त-देहादिसंतानाश्रयः ......।

ज्ञा.—मग म्हणे धनंजया। तें उर्ध्व गा तरु येया। येणें रुखेंचि का जेया। ऊर्ध्वत्व गमे ॥ ७२ ॥ यन्हविं मध्योर्ध्वअध। हे नाहिं जेथ भेद। अद्वयेंसि एकवद। जिये ठाइं ॥७३॥ ऐसी वस्तु जे साचें। तें उर्ध्व गा एया तरुचें। तेथे आर घेणें मूळाचें। तें ऐसें असे ॥७८॥ तैसी स्वरूपें जाली माया। आणि स्वरूप नेणणें धनंजया। तेचि तरु यया। मूळ पहिलें॥ ८६॥ एवं महदहंबुद्धि। मनें महाभूतसमृद्धि। इया ससाराचिया अवधि। सासन जें ॥ १०४ ॥ तरि अश्वत्थु म्हणिजे उरा। तव वरि एकसरिसा। नाहिं निर्वाहो यया रुखा। प्रपंचरूपासि ॥ ११० ॥ तैसी ययाची स्थिती। नासत जाये क्षणा प्रति। म्हणौनि ययातें म्हणति। अश्वत्थु गा ॥ ११२ ॥ जैसिया वारियाचिया झुळुका। सादा टाउवा नव्हे देखा। तैसिया उठिति पडति शाखा। नेणों केति ॥ १२० ॥

ऊर्ध्वमूल ब्रह्माच्या ठिकाणीं असणारी मायाशक्ति हेंच या संसारवृक्षाचें मूळ आहे; अध शाखम्=महदहंकारतन्मात्रादि याच्या शाखा आहेत, अश्वत्थं=हा क्षणिक आहे, व अव्ययम्=प्रवाहरूपानें हा अव्यय आहे असे शंकराप्रमाणें त्यांच्याच शब्दात ज्ञानेशानीं अर्थ दिले आहेत. वाऱ्याच्या झुळुकेच्या दृष्टान्तानें अव्यय शब्दाचा अर्थ ज्ञानेशानीं स्पष्ट केला आहे.

(३) अधश्चोर्ध्वम् प्रसृतास्तस्य शाखा . . ॥ २ ॥

शा. भा.—अध –मनुष्यादिभ्यो यावत्स्थावरम्, ऊर्ध्वभूत च यावद् ब्रह्मण विश्वसृजो धाम इत्येतदन्त ।

ज्ञा —ऐसी मनुष्या लागौनि जाणानी । उर्ध्व ब्रह्मादि शेप पालवी ॥ २०४ ॥

अध आणि ऊर्ध्व शब्दाचा शकर–ज्ञानेशानी सारखाच अर्थ दिला आहे.

(४) न रूपमस्येह तथोपलभ्यते नान्तो न चादिर्न च सप्रतिष्ठा ।
अश्वत्थमेन सुविरूढमूलम् असगशस्त्रेण दृढेन छित्त्वा ॥ ३ ॥

शा. भा.—यत्स्वय वर्णित ससारवृक्ष –न रूपमस्येह यथा वर्णित तथा नैवोपलभ्यते स्वप्नमरीच्युदकमायागंधर्वनगरसमत्वात् दृष्टनष्टस्वरूपो हि स इत्यतो नान्तो न पर्यन्त . विद्यते । असग –पुत्रवित्तलोकैषणादिभ्यो-व्युत्थानम् तेन असगशस्त्रेण दृढेन परमात्माभिमुख्यनिश्चयदृढीकृतेन, पुन पुन विवेकाभ्यासाश्मनिशितेन छित्त्वा ।

ज्ञा —गधर्वदुर्ग का न पाडावें । काइ शश विषाण मोडावें । होआवें मग तोडावें । खपुष्प किं ॥ २१३ ॥ तैसा ससारु हा वीरा । रुखु नाहिं साचोकारा । मग उन्मूलनि दरारा । काइसा त-ही ॥ २१४ ॥ का कीजति वेइलेपणीं । स्वामिचि तियें वोलणीं । जैसी जाण ते काहाणी । दुबलेयाची ॥२१६॥ मूल अज्ञान तेंचि लटिकें । मा तयाचे काज केतुकें । म्हणौनि ससार रुखु सतिकें । वाउअचि पै ॥ २१८ ॥ तरावेया मृगजलाची गगा । डोणी लागि धावता दागा । माजि वाहले बुडिजे पैं गा । सार्चे जेविं ॥ २२९ ॥ म्हणौनि स्वप्निचेया घाया । ओखदे चेउअ धनजया । तेविं अज्ञानमूला यया । ज्ञानचि खड्ग ॥ २३१ ॥ परि तेंचि लीला परजवे । तैसें वैराग्याचें नीच नवें । अभग वल होआवें । बुद्धीसि गा ॥ २३२ ॥ मग देहअहतेचे दले । साडुनि एकें वेलें । प्रत्यग्बुद्धिकरवालें । हातवसावें ॥ २३५ ॥ निसलें विवेकुसाहाणें । जें ब्रह्मास्मिबोधें सणाणें । मग पुरतेन बोधें उठणें । एकले चि ॥ २३६ ॥

ससारवृक्षाच्या मायिकत्वाविषयी शकरानीं दिलेले सर्व दृष्टान्त ज्ञानेशानीं घेतले आहेत, आणि वैराग्यपूर्वक, प्रत्यग्बुद्धिरूपी तलवार विवेकाच्या सहाणेवर घासून या वृक्षावर घाव घालावा हें रूपक, शकराच्या शब्दानीं पण अधिक चागलें रगवून, ज्ञानेशानी सागितलें आहे. असग शब्दाचा ज्ञान असा स्पष्ट अर्थ शकरानीं दिला नाहीं, ज्ञानेशानी दिला आहे.

(५) ततः पदं तत्परिमार्गितव्यं यस्मिन्गता न निवर्तन्ति भूयः ।
तमेव चाद्यं पुरुषं प्रपद्ये यतः प्रवृत्तिः प्रसृता पुराणी ॥ ४ ॥

शां. भा.—ततः पश्चात् पदं वैष्णवं.. ज्ञातव्यम् । कथम् ..आद्यमादौ भव पुरुषम् प्रपद्य इत्येन परिमार्गितव्यम् तच्छरणतया इत्यर्थः ।... यस्मात् पुरुषात् संसारमायावृक्षप्रवृत्तिः प्रसृता निःसृता ईंद्रजालिकादिव माया पुराणी चिरंतनी ।

ज्ञा.—जे पाहिजेतेन निण पाहिजे । काहिं नेणताचि जाणिजे । आद्यपुरुखु म्हणिजे । जेया ठायातें ॥ २४९ ॥ जिये का वस्तुचें नेणणें । आणिलें जगा थोर जाणणे । नाहिं तेंचि नादविलें जेणें । मी तू जगिं ॥२९०॥ पैं जेयोनि हे एव्हडी । विश्वपरंपरेची वेलाडी । वाढती आस जैसी कोरडी । निर्दैवाची ॥ २९१ ॥ पार्था तें वस्तु पहिले । आपणपें पैं आपुलें । पाहिजे जैसें हिवलें । हिंव हिंवें ॥ २९२ ॥

"यतः प्रवृत्तिः प्रसृता पुराणी" याचा शंकर-ज्ञानेशाचा अर्थ एकाच तऱ्हेचा आहे. पण शंकरानीं येथें "शरणतया वैष्णव पद ज्ञातव्य" असा भक्तिपर अर्थ लाविला आहे. ज्ञानेशानीं तसा लाविलेला नाही.

(६) न तद्भासयते सूर्यो न शशाङ्को न पावकः ।
यद्गत्वा न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥ ६ ॥

ज्ञा.—पैं दीनेयाचेया बंगालिं । का चादु ह्यान उजळी । हे काइ बोलौं अंशुमाली । प्रकाशी जें ॥ २७६ ॥ तें आघवेंचि दीसणें । जेयातें का नेदखणें । विश्व आभासतसे जेणें । लपालेनि ॥ २७७ ॥ जेसें सिंपीपण हारपे । तंव तंव खरें होए रूपें । का दोरी लोपता सापें । फारा होइजे ॥ २७८ ॥ तैसिं चंद्रसूर्यादि थोरें । इयें तेजें जियें फारें । तियें जेयाचेनि आधारें । प्रकाशति ॥ २७९ ॥ आणि जेयाचेया प्रकाशिं । जग हारपे चंद्रार्कैंसिं । चादिं ऋखें जैसीं । दिनोदइ ॥ २८२ ॥ नातरि प्रबोधल्पिए वेळे । स्वप्नर्डिंब माल्वे । का नुरेचि साजोळे । मृगतृष्णिका ॥ २८३ ॥ तैसा जेया वस्तुचा ठाइ । कोण्हीचि न्या आभासु नाहिं । ते माझें निजधाम पाईं । पाटाचे गा ॥ २८४ ॥

या श्लोकावरील ज्ञानेशाची टीका स्वतंत्र व त्याच्या तत्त्वज्ञानावर प्रकाश पाडणारी असल्यामुळें सविस्तर दिली आहे. "चंद्र सूर्य हे परमात्मतत्त्व प्रकाशित करीत नाहींत" हा साधा अर्थ त्यानीं येथें दिला आहे. परमात्मतत्त्वाच्या

न दिसण्यामुळें चंद्रसूर्यांच्या प्रकाशाची मातबरी वाटते. शिंपी किंवा दोरी लपली म्हणजे जसा रुप्याचा किंवा सापाचा भास होतो त्याप्रमाणें मूलतत्त्वाच्या अज्ञानामुळें चंद्रसूर्य भासतात. ज्या वस्तूचा उदय झाला म्हणजे, संध्याकाळीं मृगजल जसें नाहींसें होते किंवा जागे झाल्यावर स्वप्नसृष्टि मावळते त्याप्रमाणें कशाचाच भास होत नाहीं तें माझें मूळस्वरूप होय असे विवेचन ज्ञानेशांनीं येथें केलें आहे. तें व त्यांतील मायावादाचे दृष्टान्त मूळांत किंवा शांकरभाष्यांत नसल्यामुळें ज्ञानेशांच्या या स्वतंत्र अर्थाला महत्त्व आहे. शंकरांचा साधा अर्थ देऊनच न थांबतां ज्ञानेश त्यांच्या पुढे गेले आहेत. या श्लोकावरील २८९ पासून पुढच्या ओंव्या सातव्या श्लोकावर द्यावयास पाहिजेत; त्या चुकीनें सहाव्या श्लोकावर छापल्या आहेत असें दिसतें.

(७) ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ।...॥७॥

शां. भा.—यद्गत्वा न निवर्तन्ते इत्युक्तम् । ननु सर्वाहि गतिरागत्यन्ता संयोगा विप्रयोगान्ता इति हि प्रसिद्धं कथमुच्यते तद्धामगतानां नास्ति निवृत्तिरिति, शृणु तत्र कारणम्...यथाघटाद्युपाधिपरिछिन्नः घटाद्याकाशः आकाशांशः सन् घटादिनिमित्तापाये आकाशं प्राप्य न निवर्तत इत्येवम् उपपन्नमुक्तं यद्गत्वा न निवर्तन्ते इति । ननु निरवयवस्य परमात्मनः कुतोऽवयवः एकदेशोंऽश इति । ....नैष दोषः अविद्याकृतोपाधिपरिछिन्नः एकदेशोंऽश इव कल्पितो यतः ।

ज्ञा.—तरि देवेंसि स्वयें एक होंति । माघौतें जे नैयंति । ते देवेंसि भिन्न आथि । अभिन्न वा ॥ २९० ॥ जर्‍ही भिन्नचि अनादिसिद्ध । तर्‍हि नैयंति हें असंबद्ध । जे फुलीं लागले षड्पद । काइ फुलेंचि होंतु ॥ २९१ ॥ .. ना तरि तूंचि ते स्वभावें । तरि कव्हणें कव्हणासि मिळावें ॥.. २९३॥ म्हणौनि तुजसिं अभिन्नां जीवां । तुझा संयोगु वियोगु देवा । नैए वोलों अवेवां । शरीरेंसि ॥२९४॥ आणि जे सदा वेगळे तुजसिं । तेयां मिळणें नाहिं कोण्हे देशिं । मा यंति नयंति हे कायिसी । वाया बुद्धि ॥ २९५ ॥ तरि कोण गा ते तूतें । पावौनि नैएंति माघौतें । हे विश्वतोमुखा मातें । बुझावि जी ॥ २९६ ॥ मग म्हणेगा महामती । मातें पावौनि नैयंति पुडुतीं । ते भिन्न अभिन्न पैं रीती । दोनी आहाति ॥२९८॥ जे विवेकें खोलें पाहिजे । तरि मीचि ते साहाजें । ना आहाचवाहाच दूजे । ऐसे गमति ॥ २९९ ॥ तैसें ज्ञानाचिये दीठी । माझि अभिन्नचि ते किरीटी । एर भिन्नपणें ते उठी । अज्ञाना तव ॥ ३०२ ॥ व्योम किं चौफाळ घाटोळें । हें ऐसें काइसेयाहिं मिळे । परिघटमठिं वेटाळलें । तैसें हिं आथि ॥३०७॥ तैं अज्ञान हें

रूढे । तेणें कोहविकल्पाचें माडें । मग विवरौनि कीजे फुडें । देहो मीं ऐसें ॥ ३१० ॥ ऐसें शरीराचि एवढें । आत्मज्ञान वेगळें पडे । तो माझा अंशु ऐसें आवडे (वाटे) । थोडेपणें ॥ ३११ ॥

जीव परमात्म्यापेक्षा भिन्न असेल तर तो परत आला पाहिजे, भिन्न असेल तर तो परमात्म्यात मिळतो हें म्हणणें व्यर्थ आहे हा ज्ञानेशाचा पूर्वपक्ष, आणि भिन्नत्व अज्ञानजन्य उपाधीमुळें वाटतें हा उत्तरपक्ष, दोन्ही शंकराच्या पूर्वपक्ष-उत्तरपक्षावर आधारलेले आहेत, घटाकाशाचा दृष्टान्तही शंकराप्रमाणें ज्ञानेशानीही दिला आहे.

(८) मन षष्ठानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति ॥७॥

शां. भा.—स जीव कथं संसरति उत्क्रामति चेत्युच्यते–मन षष्ठानीन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि प्रकृतिस्थानि स्वस्थाने कर्णशष्कुल्यादौ प्रकृतौ स्थितानि कर्षति आकर्षति ।

ज्ञा.—पैं मनादि साहीं इंद्रियें । श्रोत्रादि प्रकृतिकार्यें । तियें माझीं म्हणौनि होए । व्यापारिं रूढु ॥ ३२० ॥ जैसें स्वप्निं परिव्राजें । आपणपेंया कुटुंब होइजे । मग तेयाचेनि धाविजे । मोहें सैरा ॥ ३२१ ॥ तैसें आपुलिया विस्मृती । आत्मा आपणचि प्रकृती । सरिसा गमौनि पुडुती । तिसिंचि भजे ॥३२२॥

शंकर-ज्ञानेशाचा अर्थ येथें सारखा नाहीं. "पुढील जन्मात जाताना तो आपल्याबरोबर लिंगदेह घेऊन जातो" असा शंकरानीं अर्थ केला आहे. पण हा विषय पुढील श्लोकापासून सुरू होत असल्यामुळें, "जीवात्मा प्रकृतीचीं कार्यें आपलीं अशीं समजतो" हा ज्ञानेशाचा अर्थ संदर्भाला अधिक जुळणारा वाटतो.

(९) उत्क्रामन्तं स्थितं वापि भुञ्जानं वा गुणान्वितम् ।
विमूढा नानुपश्यन्ति पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषः ॥ १० ॥

शां. भा.— देहे तिष्ठन्तं भुञ्जानं वा शब्दादीन् । एवं भूतमप्येनं अत्यन्तदर्शनगोचरप्राप्तं विमूढा नानुपश्यति अहो कष्टं वर्तते इत्यनुक्रोशति च भगवान् ।

ज्ञा.—तैसें होइजे जाइजे देहें । तें आत्मसत्ते अविक्रिये । निष्टंकिति मोहें । आधले ते गा ॥ ३४८ ॥

देहामध्यें राहणारा, शब्दादि विषय घेणारा असा आत्मा स्पष्ट दिसत असताही मूर्ख लोक तो पहात नाहीत असा शंकरानी अर्थ केला आहे, तर

ज्ञानेशानीं देहाचें होणें जाणें इत्यादि गुणधर्म अज्ञानी लोक आत्म्यावर लादतात असा अर्थ केला आहे. दोघाचे अर्थ भिन्न आहेत.

(१०) यतन्तोऽपि अकृतात्मान. नैन पश्यन्त्यचेतसः ॥ ११ ॥

शां. भा.—यतन्तोऽपि शास्त्रादिप्रमाणैः अकृतात्मानः असंस्कृतात्मानः तपसा इंद्रियजयेन च दुश्चरितात् अनुपरता अशान्तदर्पात्मान', नैनं पश्यन्ति ॥

ज्ञा.—परि ते व्युत्पत्ति ऐसी। विरक्ति न रिगे मानसीं। तरि सर्वात्मका मजसिं। नोहे भेटि ॥ ३६० ॥ तैसा चित्ति अहते ठाउ॰। आणि जीभे सकलशास्त्रांचा सराउ॰। ऐसेनि कोडी एकी जन्म जाउ॰। परि न पविजे मातें ॥ ३६४ ॥

अकृतात्मानः याचा शकर-ज्ञानेशाचा अर्थ एकाच तन्हेचा आहे. रामानुजानीं याचा अर्थ " मत्प्रतिपत्तिविरहिण " असा केला आहे.

(११) ......पचाम्यन्न चतुर्विधम् ॥ १४ ॥

शां. भा.—चतुष्प्रकार अन्न–भोज्य, भक्ष्यम्, चोष्यम्, लेह्यम् च।

ज्ञा.—शुष्कें अथवा स्निग्धें। सुपके या विदग्धें। परि मीचि गा चतुर्विधें। अन्ने पचीं ॥ ३७७ ॥

अन्नाचे चार प्रकार शकर-ज्ञानेशानी वेगळ्या शब्दानी पण एकाच अर्थाचे सागितले आहेत. जें खाण्याला दाताची गरज नाहीं तें भोज्य स्निग्ध शब्दानें, जें खाण्याला दाताचा उपयोग करावा लागतो ते भक्ष्य शुष्क या शब्दानें, जे चोखून खायचें असतें तें सुपक्व शब्दानें व जें चाटण्याचें असतें तें विदग्ध शब्दानें, ज्ञानेशानीं सागितलेलें दिसतें.

(१२) द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च।
क्षर· सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥ १६ ॥

शां. भा.— क्षरश्च क्षरतीति क्षर. विनाशी एको राशि अपरः पुरुष. अक्षर तद्विपरीत भगवतो मायाशक्ति क्षराख्यस्य पुरुषस्य उत्पत्तिबीजम्, अनेकससारिजन्तुकामकर्मादिसस्काराश्रयोऽक्षर पुरुष उच्यते। क्षर. सर्वाणि भूतानि समस्त विकारजातम् इत्यर्थ.। कूटस्थ· कूटोराशिरिव स्थित, अथवा कूटो माया वचना जिह्मता कुटिलतेति पर्याया अनेकमायादिप्रकारेण स्थितः कूटस्थः संसारबीजानन्त्यान्न क्षरतीति अक्षर उच्यते ॥

ज्ञा.—पैं अष्टधा भिन्न ऐसें। जें दाविलें प्रकृतिमीसें।
जें क्षेत्रद्वारें सतिसें। भागिं केलें ॥ ४९१ ॥
हें मागिलें सांघो केती। आगा आताचि जें प्रस्तुतिं।
रुपाकारुरूपकरीती। निरूपिलें ॥ ४९२ ॥
तें आघवेंचि साकारें। कल्पौनि आपणपेया पूरें।
जालें असे तदनुसारें। चैतन्यचि ॥ ४९३ ॥
जो आपुलेन विसरें। सर्व भूतत्वें अनुकरे।
तो आत्मा बोलिजे क्षरें। पुरुखु नावें ॥ ४६२ ॥
एव जीवचैतन्य आघवें। हें क्षरुपुरुखु जाणावें।
आता रूप करु बरवें। अक्षरासि ॥ ४६८ ॥
निश्व आघवें मावळे। आणि आत्मबोधु नुजळे।
तिये अज्ञानदशे केवळे। अक्षरु नाव ॥ ४७५ ॥
ऐसें जीवकार्यकारणें। जेया मायासगुचि लक्षणें।
अक्षरु पुरुषु जाणें। चैतन्य तें ॥ ४९१ ॥

क्षर आणि अक्षर पुरुषाचे शकर-ज्ञानेशाना दिलेले अर्थ एकाच तऱ्हेचे आहेत. "अधुना तस्यैव क्षराक्षरोपाधिप्रविभक्तनया निरुपाधिकस्य केवलस्य स्वरूपनिर्दिधारयिषया उत्तरश्लोका आरभ्यन्ते।" क्षर आणि अक्षर उपाधींनीं युक्त आणि निरुपाधिक असे चैतन्याचे तीन भेद शकरानी केले आहेत व विनाशी असें समस्त विकारजात क्षर शब्दानें घेतलें आहे क्षर शब्दानें "जीव" असें स्पष्ट त्यानी सागितलेले नाही पण "अक्षर" शब्दाचें स्पष्टीकरण करताना "अनेक ससारी जतूच्या कामकर्माच्या सस्काराचा आश्रय" असें ज्या अर्थी त्यानीं म्हटले आहे त्या अर्थी क्षर शब्दानें विनाशी विकारजाताच्या उपाधीनें युक्त असे ससारी जीवजतूच त्याना अपेक्षित आहेत हें उघड दिसतें अक्षर पुरुष म्हणजे मायोपाधिक चैतन्य घेतलें आहे. रामानुजानीं अक्षर शब्दानें "अचित्ससर्गवियुक्त स्वेन रूपेणावस्थित मुक्तात्मा" असा अर्थ घेतला आहे

(१३) यस्मात्क्षरमतीतोऽह अक्षरादपि चोत्तम ।
अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथित पुरुषोत्तम ॥ १८ ॥

ज्ञा. भा—यस्मात्क्षरमतीतोऽह ससारमायावृक्षम् अश्वत्थाख्यम्
(ज्ञानेशानी वरील श्लोकावरील ४९२ ओवीत क्षराचा हाच अर्थ दिला आहे)

अतिक्रान्तोऽहम् अक्षरादपि संसारवृक्षबीजभूतात् अपि चोत्तमः उत्कृष्टतमः ऊर्ध्वतमः....... ।

ज्ञाः—यऱ्हवीं नबोलणेन बोलणें । जेथिचें सर्व नेणिवा जाणणें ।
काहिंचि नहोउनि होणें । जें वस्तु गा ॥ ५०७ ॥
सोहं तेंहिं अस्तवलें । जेथ सांगणेंचि मूकावलें ।
दृष्टत्वेंसि विरालें । दृश्य जेथ ॥ ५०८ ॥
तैसा विश्वपणें काहिं होए । ना विश्वलोपिं कें हि जाए ।
तैसा रातीदिहो नोहे । द्विधा रवि ॥ ५२१ ॥
तो गा मीं निरुपाधिकु । क्षराक्षरोत्तमु....।.......॥ ५२४ ॥

क्षर आणि अक्षर यांपलीकडे असणाऱ्या परमात्मतत्त्वाचें ज्ञानेशांनीं केलेलें विवेचन शंकरांपेक्षांही स्पष्ट व महत्त्वाचें आहे. रामानुजांनीं "क्षरं पुरुषमतीतोऽहम् अक्षरात्—मुक्तादपि उत्कृष्टतमः" असें भाष्य केलें आहे.

(१४) यो मामेवमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ।
स सर्वविद्भजति मां सर्वभावेन भारत ॥ १९ ॥

शां. भा.—यो माम् ईश्वरम्....जानाति अयमहमस्मीति पुरुषोत्तमं स सर्ववित् सर्वात्मना सर्वं वेत्तीति सर्वज्ञः सर्वभूतस्थं भजति माम्....॥

ज्ञा.—मग सर्वत्र सच्चिदानंदु । मीचि एकु स्वतःसिद्धु ।
जो आपणेनासि भेदु । नेणोनि जाणे ॥ ५२९ ॥
तैसेंचि सर्व जाणितलें । हें इं म्हणणें थेकुलें ।
जें तेया सर्व उरलें । द्वैत नाहिं ॥ ५३० ॥

"मां जानाति" याचा, ईश्वराला आपणाशीं अभिन्नत्वानें जाणणें असाच अर्थ शंकर-ज्ञानेशांनीं केला आहे. रामानुजांनीं "यः पुरुषोत्तमम् माम् असंमूढो जानाति क्षराक्षरपुरुषाभ्याम् अव्ययस्वभावतया व्यापनभरणैश्वर्यादि योगेन च विसजातीयं जानाति स सर्ववित्" असें भेदपर भाष्य केलें आहे; तें ज्ञानेशांनीं घेतलें नाहीं.

(१५) इति गुह्यतमं शास्त्रमिदमुक्तं मयानघ ।
एतद्बुद्ध्वा बुद्धिमान् स्यात् कृतकृत्यश्च भारत ॥ २० ॥

शां. भा.—यद्यपि गीताख्यं समस्तं शास्त्रमुच्यते तथापि अयमेवाध्यायः इह शास्त्रम् उच्यते स्तुत्यर्थं प्रकरणात् । सर्वोहि गीताशास्त्रार्थः अस्मिन्नध्याये समासेनोक्तः........कृतकृत्यश्च भारत, कृतं कर्तव्यं येन स कृतकृत्यः विशिष्ट-

जन्मप्रसूतेन ब्राह्मणेन यत्कर्तव्यं तत्सर्वं भगवत्तत्वे विदिते कृतं भवेत् इत्यर्थः ।...." सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते " इति चोक्तम् ॥

ज्ञा.—हें जें ब्रह्माचेनि नवनीतें । व्यासप्रज्ञेचेनि हातें ।
मथुनि काढिलें आइतें । सार आम्हिं ॥ ५३८ ॥
तैसी गीता हे जाणितलियां । काइ विस्मो मोहो जावेया ।
परी आत्मज्ञानें आपणपेयां । मीलिजे एथ ॥ ५५१ ॥
जेया आत्मज्ञानाचां ठांइं । कर्म आपुलेया जीविता पाइं ।
होउनियां उतराई । ल्या जाए ॥ ५५२ ॥
म्हणौनि ज्ञानियां पुरुखां । कृत्य करूं सरलें देखां ।
ऐसा अनाथाचा सखा । बोलिला तो ॥ ५५४ ॥

सर्व गीतेचें सार या अध्यायांत सांगितल्याचें व ज्ञानप्राप्तीनंतर सर्व कर्म समाप्त होतें असें शंकर व ज्ञानेश या दोघांनींही सांगितलें आहे.

या संपूर्ण अध्यायाचा सारांश शंकरांनीं पुढील शब्दांत सांगितला आहे—अस्मिन्नध्याये भगवत्तत्त्वज्ञानं मोक्षफलम् उक्त्वा....। ज्ञानेशांनींही पुढील अध्यायाच्या प्रारंभीं या १५ व्या अध्यायाचा सारांश असाच सांगितला आहे:—तरि अध्यायिं पन्ह्रावां । श्रीकृष्णें तेया पांडवा । शास्त्रसिद्धान्तु आघवा । उगाणिला ॥ ४१ ॥ जे मज पुरुषोत्तमा । ज्ञानें भेटे सुवर्मा । तो सर्वज्ञ ते चि सीमा । भक्तिची ही ॥ ४८ ॥ ऐसें जें त्रैलोक्यनायकें । बोलिलें अध्यायांतश्लोकें । तेथ ज्ञानचि वहू येकें । तोपें वानिलें ॥ ४९ ॥

या अध्यायांत मोक्षसाधन-ज्ञान सांगितलें आहे याविषयीं शंकर-ज्ञानेशांचें असें ऐकमत्य आहे. या अध्यायांत वरील स्थळांपैकीं १–२ किरकोळ स्थळें सोडलीं तर बाकी सर्व ठिकाणीं शंकरज्ञानेशांच्या अर्थांत व शब्दांतही साम्य आहे आणि एका ठिकाणीं तर (६) ज्ञानेश शंकरांच्याही पुढें गेले आहेत.

अध्याय सोळावा

(१) प्रस्तावनेंत शंकर म्हणतात–..." तत्र संसारमोक्षाय दैवी प्रकृतिः, निबंधनाय आसुरी राक्षसी चेति दैव्या आदानाय प्रदर्शनं क्रियते इतरयोः परिवर्जनाय ।

ज्ञा.—म्हणौनि तेंचि सम्यग्ज्ञान । कैसेनि होये स्वाधीन ।
जाल्यां वाडजतन । केंवि निफजे ॥ ५५ ॥

का उपजोंचि जेणें न लाहे । जें उत्पन्न हा अव्हाटा सुये ।
ते ज्ञाना काइ वोखटें आहे । हें जाणावें ॥ ५६ ॥

या अध्यायाचें प्रयोजन शंकर-ज्ञानेशानी सारख्या शब्दात सांगितलें नसलें तरी एकाच अर्थानें सांगितलें आहे. दैवी प्रकृतीने मनुष्य मुक्त होतो, आसुरी प्रकृतीनें बद्ध होतो—म्हणून दैवी प्रकृतीचे, स्वीकाराकरिता व आसुरी प्रकृतीचें, ती वर्ज्य करण्याकरिता वर्णन केलें आहे असें शंकरांना सांगितलें आहे. "मोक्षाला सम्यग्ज्ञान कारण आहे म्हणून त्याची प्राप्ति कशी होईल व त्याला विरुद्ध गोष्टी कोणत्या आहेत हें सांगणें या अध्यायाचें प्रयोजन आहे असें ज्ञानेश्वर सांगत आहेत. दैवी प्रकृतीनें सम्यग्ज्ञान होत असल्यामुळें व आसुरी प्रकृति त्याला विरुद्ध असल्यामुळें शंकर–ज्ञानेशाच्या अर्थांत साम्य आहे.

(२) दैवी गुणाचे अर्थ शंकर, रामानुज व ज्ञानेश यांनी स्वतंत्र रीतीनें दिले आहेत. काही अर्थांत साम्य आहे, काहींत नाहीं उ०—सत्त्वसंशुद्धि याचा अर्थ शंकरानीं "सत्त्वस्य अन्तःकरणस्य संशुद्धिः सव्यवहारेषु परवंचनमायानृतादि परिवर्जनं शुद्धभावेन व्यवहार इत्यर्थः" असा दिला आहे तर ज्ञानेशानी "तेवि स्वरूप रुचलेपणें । बुद्धि जे ऐसे (एकनिष्ठ) होणे । ते सत्त्वशुद्धि म्हणे । कैसहता ॥ ७९ ॥" असा दिला आहे. "यज्ञ" शब्दाचा शंकरानी "श्रौत अग्निहोत्रादि स्मार्तश्च देवयज्ञादि" असा अर्थ दिला आहे, तर ज्ञानेशानी "जैसे द्विजु षट्कर्में करी । शूद्र तेयातें नमस्कारी । कि दोघा सरोभरी । निफजे यागु ॥ ९५ ॥ तैसें अधिकारपर्यालोचें । हें यज्ञकरणें सर्वांचें । विषयफळ आशेचें । नेघपे माजि ॥ ९६ ॥" असा अर्थ करून शूद्रानें द्विजाला नमस्कार करणें हाही यज्ञ मानिला आहे. त्याग आणि अचापल्य शब्दाचे शंकर-ज्ञानेशाचे अर्थ सामान्यतः सारखे आहेत.

शां. भा —त्यागः संन्यासः अचापल्यम् असति प्रयोजने वाक्-पाणिपादादीनाम् अव्यापारयितृत्वम् ।

ज्ञा —तेवि बुद्धिमंती देहा । अहंता सांडौनि पांही ।
सांडिजे अशेषही । संसारजात ॥ १३३ ॥
एवं मनपवननियमें । होंति दाही इंद्रियें अक्षमें ।
तें अचापल्यधर्में । येणे जाणें ॥ १८४ ॥

दैवी संपत्तीच्या गुणाच्या अर्थांतील हें साम्य वैषम्य, तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने फारसें महत्त्वाचें नसल्यामुळें त्याचा विस्तार करण्याचें कारण नाहीं.

(३) ...यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्ये इत्यज्ञानविमोहिताः ॥ १५ ॥

शां. भा.—यक्ष्ये—यागेनापि अन्यान् अभिभविष्यामि, दास्यामि नटादिभ्यः।

ज्ञा.—आतां लोपला अभिचारु। तेया करीन जीर्णोद्धारु।
प्रतिष्ठीन मरमारु। याग वरि ॥ ३५८ ॥
मातें गांती वानिती। नाचें नटें रिझविती।
तेयां देईन मागती। ते ते वस्तु ॥ ३५९ ॥

यक्ष्ये आणि दास्यामि या क्रियापदांचे अर्थ ज्ञानेशांनीं शंकरांप्रमाणे हुबेहुब दिलेले पाहणें मौजेचें आहे. रामानुजांनीं असे अर्थ दिलेले नाहींत.

(४) ...मामात्मपरदेहेषु प्रद्विषन्तोऽभ्यसूयकाः ॥ १८ ॥

शां. भा.—किंच ते माम् ईश्वरम् आत्मपरदेहेषु स्वदेहे परदेहेषु च वद बुद्धिकर्मसाक्षिभूतम् मां प्रद्विषन्तः मच्छासनातिवर्तित्वं प्रद्वेषः तं कुर्वन्तः अभ्यसूयकाः सन्मार्गस्थानां गुणेषु असहमानाः ॥

ज्ञा.—पहिलें तवं धनुर्द्धरा। आपुलिया मांसा रुधिरा।
वेचु करिति अभिचारा। लागौनियां ॥ ३९६ ॥
तेथ जालितु तिये देहें। तेयां माझि मीं आहें।
तेया आत्मेयां मंज घाए। वाजति ते ॥ ३९७ ॥
आणि अभिचारिकें तिहीं। उपद्रवीति जेतुलें काहीं।
चैतन्य मीचि पाहिं। सीणु पावें ॥ ३९८ ॥
सतिया संतपुरुष। दानशील याज्ञिक।
तपस्वी अलौकिक। सन्यासी जे ॥ ४०० ॥
तेया द्वेषाचेनि कालकूटें। वासटूनि तीखटें।
कुबोलाचिं सदटें। सिंथिति कांडें ॥ ४०२ ॥

"आत्मपरदेहेषु प्रद्विषन्तः" याचा अर्थ ज्ञानेशांनीं शंकरांपेक्षां स्पष्ट दिला आहे व "अभ्यसूयकाः" याचा अर्थ "सन्मार्गस्थांची असूया करणारे" असा शंकरांप्रमाणेंच पण सविस्तर दिला आहे. रामानुजांनीं "अभ्यसूयकाः" याचाही संबंध ईश्वराकडे लाविला आहे, संतांकडे नाहीं.

(५) तानहं द्विषतः क्रूरान् संसारेषु नराधमान्।
क्षिपाम्यजस्रमशुभानासुरीष्वेव योनिषु ॥ १९ ॥

शां. भा.—तानहं सर्वान् सन्मार्गप्रतिपक्षभूतान् साधुद्वेषिणः द्विषतश्च मां क्रूरान् आसुरीष्वेव क्रूरकर्मप्रायेषु व्याघ्रसिंहादियोनिषु क्षिपामि इत्यनेन संबंधः ॥

ज्ञा.—मग आहाराचेनि नावें । तृणही जेथ नुगवे ।
ते व्याघ्र वृक अडवे । तैसियां करीं ॥ ४०६ ॥

आसुरी योनीसंबंधानें शंकर–ज्ञानेशांचें विवेचन एकाच प्रकारचें आहे.

(६) तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ ।
ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि ॥ २४ ॥

ज्ञा.—कार्याकार्यविवेकीं । शास्त्रेंचि करावी पारखी । अकृत्यत्व तें कुडें लोकीं । वाळावें गा ॥ ४६३ ॥ मग कृत्यपणें खरें निगे । तें तुवां आपुलेनि आंगें । आचरौनि आदरें चांगें । सारावेंचि ॥ ४६४ ॥ जे विश्वप्रमाणिची मुदी । आजि तुझा हातीं सुबुद्धी । लोकसंग्रहासि त्रिशुद्धी । योग्यु होसी ॥ ४६५ ॥

शास्त्रप्रमाणें लोकसंग्रह करण्यालाच तूं योग्य आहेस असा स्पष्ट उपसंहार शंकरानीं केलेला नाहीं. तथापि या अध्यायांत शंकर-ज्ञानेशांच्या अर्थांत बहुतेक स्थळीं साम्य आहे.

अध्याय सतरावा

(१) ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विताः .. ॥ १ ॥

शां. भा.—.. किंचित् शास्त्रविधिम् अपश्यन्तः वृद्धव्यवहारदर्शनादेव श्रद्धधानतया ये देवादीन् पूजयन्ति ..

ज्ञा.—परि निर्द्धारुनि शास्त्रें । अर्थानुष्ठानें पवित्रें ।
नादताति पत्रें । आचारें जे ॥ ४० ॥
तेया ऐसें आम्हि होआवें । ऐसी चाड बाधौनि जीवें ।
घेति तेयाचें मागावें । आचरावेया ॥ ४१ ॥
धडेयाचेंया आखरा–। तळि वाळ लिहे दातारा ।
का पुढां सूनि काठिकारा । अक्षमु चाले ॥ ४२ ॥
तैसें सर्वशास्त्रनिपुण । तेयाचें जें आचरण ।
तेंचि करीति प्रमाण । आपुल्यिे श्रद्धे ॥ ४३ ॥

" वृद्धव्यवहार पाहून जे वागतात " हा मुद्दा शंकराप्रमाणेंच ज्ञानेशानीं घेतला आहे. रामानुजानीं हा मुद्दा घेतलेला नाहीं. मुळांतही त्याचा उल्लेख नाहीं.

(२).. तान् विद्धि आसुरनिश्चयान् ॥ ६ ॥

शा. भा.—आसुरनिश्चया तान् परिहरणार्थं विद्धि इत्युपदेश

ज्ञा.—प्रेत बाहिरें घालिजे। का अत्यु जैसा भखलिजे।
हें असो हाते क्षाळिजे। कश्मळातें ॥ १०६ ॥
तेथ शुद्धिचेया आशा। तो लेपु न मनावा जैसा।
तेयाते साडावेया तैसा। अनुवादु हा ॥ १०७ ॥

परिहरण करण्याकरिता आसुरनिश्चय ऐक हें शकराप्रमाणेंच ज्ञानेशानी सागितलें आहे. "परिहरण" हें कारण मुख्यत प्रत्यक्ष सागितलेलें नाहीं.

(३) देशे काले च पात्रे च तद्दान सात्त्विक स्मृतम् ॥ २० ॥

शा. भा.—.. देशे पुण्ये कुरुक्षेत्रादौ सकाथादौ पात्रे च षडगविद्-वेदपारग इत्यादौ .।

ज्ञा.—तऱ्हि आधि तन प्रयत्नेसि। होआवें कुरुक्षेत्र का कासी. ॥ २७० ॥ आचाराचें मूलपीठ। वेदाची उत्तरवेंठ। तैसें द्विजरत्न चोखट। पाहुनिया ॥ २७३ ॥ "देशे" "पात्रे" यांचें शकर ज्ञानेशाचें व्याख्यान सारखेंच आहे.

(४) अदेशकाले यद्दानमपात्रेभ्यश्च दीयते।
असत्कृतमवज्ञात तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

शा. भा.—अदेशकाले-अपुण्ये देशे म्लेच्छाशुच्यादिसकीर्णे असत्कृत-प्रियवचन पादप्रक्षालन पूजादिरहितम्, अवज्ञातम्-पात्रपरिभवयुक्तम्।

ज्ञा.—मग म्लेच्छाचें वसैठे। दागाणें हान कैकटें। २९३ ॥
तरि श्रद्धा न करी जीर्नि। तेया माथा न खलवी।
स्वय न करी ना करवी। अर्घ्यादीक ॥ ३०१ ॥
आलेया न घली बैसों। तेथ गधाक्षताचा अतिसो।
हा प्रसगु किर असो। तामसिये नरीं ॥ ३०२ ॥

अदेश, असत्कृत, अवज्ञात या शब्दाचे अर्थ शकराप्रमाणेंच ज्ञानेशानीं दिले आहेत.

(५) ॐ तत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविध स्मृत।
ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिता पुरा ॥ २३ ॥

शा. भा.—त्रिविधो नामनिर्देश ब्रह्मण स्मृत चिन्तित वेदान्तेषु ब्रह्म-विद्भिः। ब्राह्मणा. तेन निर्देशेन त्रिविधेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिता निर्मिता पुरा...।

ज्ञा.—तरि अनादि परब्रह्म । जे जगदादिकदाचें धाम ।
तेयाचें एक नाम । त्रिधा पै असे ॥ ३२६ ॥
तेधवा रचिले ब्रह्मजन । तेया वेद दीधले सासान ।
यज्ञा ऐसें वर्त्तन । जीवें केलें ॥ ३३६ ॥

ज्ञानेशानी "ब्रह्म" शब्दाचा शंकराप्रमाणेंच परब्रह्म असा अर्थ केला आहे व ब्राह्मण शब्दानें शंकराप्रमाणेच एक वर्ण घेतलेला आहे. रामानुजानीं या शब्दावर पुढील भाष्य केले आहे—"ब्रह्मणोन्वयी भवति ब्रह्म च वेद वेद शब्देन वैदिक कर्म उच्यते । वैदिक यज्ञादिकम् । यज्ञादिक कर्म ॐ तत्सदिति शब्दान्वित भवति । ब्राह्मणा वेदान्वयिन त्रैवर्णिका ..।" ब्रह्म शब्दानें वेद म्हणजे यज्ञादि वैदिक कर्म व ब्राह्मण शब्दानें त्रैवर्णिक रामानुजानीं घेतले आहेत. ज्ञानेशानी हे अर्थ स्वीकारले नाहींत.

(६) यज्ञे तपसि दान च स्थिति सदिति चोच्यते ।
कर्म चैव तदर्थीय सदित्येवाभिधीयते ॥ २७ ॥

ज्ञा. भा.—तदेतत् यज्ञतपआदिकर्म असात्त्विक विगुणमपि श्रद्धापूर्वक ब्रह्मण अभिधानत्रयप्रयोगेण सगुण सात्त्विक सपादित भवति ॥

ज्ञा.—तेसें एकेंचि गुणेंविण । सतचि परि असतपण ।
कर्म करि गा जाण । जिये वेळे ॥ ३८७ ॥
तेधवा ॐकारु तत्कारीं । सावायिला चागी परी ।
सच्छब्द कर्मा करी । जीर्णोद्धारु ॥ ३८८ ॥
तें असतपण फेडी । आणि सद्भावाचिये रूढी ।
निज सत्वाचिया प्रौढी । सच्छब्दु हा ॥ ३८९ ॥

ॐकाराच्या उच्चारानें विगुण व असात्त्विक कर्म पूर्ण व सात्त्विक होतें असा शंकराप्रमाणेच ज्ञानेशानींही येथें निष्कर्ष काढला आहे. रामानुजानीं निराळाच निष्कर्ष काढला आहे—"तस्मात् वेदा वैदिकानि कर्माणि, ब्राह्मण-शब्दनिर्दिष्टा त्रैवर्णिकाश्च ॐतत्सदिति शब्दान्वयरूपलक्षणेन अवेदेभ्यश्च अवैदिकेभ्यश्च व्यावृत्ता वेदितव्या". ज्ञानेशानीं हा निष्कर्ष स्वीकारलेला नाहीं.

या अध्यायात वरील सर्व स्थळीं शंकर-ज्ञानेशाचें मतैक्य आहे.

अध्याय अठरावा

(१) या अध्यायावरील भाष्याच्या प्रस्तावनेंत शंकर म्हणतात—"सर्व-स्यैव गीताशास्त्रस्य अर्थ अस्मिन्नध्याये उपसंहृत्य सर्वश्च वेदार्थो वक्तव्य

इत्येवमर्थ. अयम् अध्याय आरभ्यते। सर्वेषु अतीतेषु अध्यायेषु उक्त अर्थ. अस्मिन्नध्यायेऽवगम्यते।

ज्ञा.—जी गीतारत्नप्रासादाचा। कळसु अर्थचिंतामणिचा।
सर्व गीतादर्शनाचा। पाढाऊ जो॥ ३०॥
तैसेंचि एथ आहे। जें एकेंचि एणें अध्यायें।
आघवाचि दृष्टु होये। गीतागमु हा॥ ३२॥

मागील सर्व अध्यायाचा साराश यात सागितला आहे याविषयीं शकर आणि ज्ञानेश याचें ऐकमत्य आहे.

(२) काम्याना कर्मणा न्यास सन्यास कवया विदु।
सर्वकर्मफलत्याग प्राहुस्त्याग विचक्षणा॥ २॥

शा. भा—काम्यानाम् अश्वमेधादीनाम् कर्मणा न्यास परित्याग सन्यास सन्यासशब्दार्थम् केचित् विदु विजानन्ति। नित्य नैमित्तिकानाम् अनुष्ठीयमानानाम् सर्वकर्मणाम् आत्मसबधितया प्राप्तस्य फलस्य परित्याग. सर्वकर्मफलत्याग ।

ज्ञा.—जें निपटौनि कर्म साडिजे। तें साडणें सन्यासु म्हणिजे।
आणि फलमात्र का तेजिजे। त्याग तो गा॥ ९१॥
कामनेचे दल्वाडें। जे उभानेया घडे।
अश्वमेधादिक फुडे। याग जेथ॥ ९७॥
किंबहुना पार्था ऐसें। जें काम्य कर्म गा असे।
ते तेजिजें विष जैसें। वोखुनिया॥ १०६॥
मग तेया त्यागातें जगी। सन्यासु ऐसेया भगी।
बोलिजे अतरगीं। सर्वद्रष्टा॥ १०७॥
तैसी नोलाडिता कर्मरेखा। चित्त दीजे नित्यनैमित्तिका।
पाठिं फला कीजे अशेषा। वातिची वानी॥ १२४॥
एया कर्मफलत्यागातें। त्यागु पै म्हणति जाणते।
एव सन्यास त्याग ह्ते। परिसविले॥ १२५॥

सन्यास म्हणजे अश्वमेधादिक काम्यकर्माचा स्वरूपत त्याग आणि त्याग म्हणजे नित्यनैमित्तिक कर्मे करून त्याच्या फलाचा त्याग असा अर्थ शकर व ज्ञानेश या दोघानीही दिला आहे. अश्वमेधादिक आणि नित्यनैमित्तिक हे मुळात नसलेले दोन्ही शब्द शकराप्रमाणेंच ज्ञानेशानीं योजिले आहेत.

रामानुजानीं त्याग शब्दाचा अर्थ "नित्याना नैमित्तिकानाम् काम्याना च सर्वेषा कर्मणा फलत्याग एव मोक्षशास्त्रेषु त्याग शब्दार्थ इति प्राहु" असा दिला आहे, तो ज्ञानेश्वरानी स्वीकारलेला नाहीं.

(३) एतान्यपि तु कर्माणि सग त्यक्त्वा फलानि च ।
कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चित मतमुत्तमम् ॥ ६ ॥

शा. भा.—एतान्यपि कर्माणि मुमुक्षो कर्तव्यानि इति अपि शब्दस्यार्थ

ज्ञा.—म्हणौनि फलिं लागु । साडौनि देहिं सगु ।
कर्मे करावि हा चागु । निरोपु माझा ॥ १७४ ॥
जो जीवबधे साणला । सूटिकिं जचे आपुला ।
तेणें पुडुती या बोला । आन न कीजे ॥ १७५ ॥

मुमुक्षूनेच ही कर्मे करावीं यानिपयी शकर–ज्ञानेशाचें ऐकमत्य आहे.

(४) स कृत्वा राजस त्याग नैव त्यागफल लभेत् ॥ ८ ॥

शा. भा.—स कृत्वा राजस रजोनिर्वृत्त त्याग नैव त्यागफलम् ज्ञानपूर्वकस्य सर्वकर्मत्यागस्य फल मोक्षाख्यम् न लभेत् ।

ज्ञा —किंबहुना आपुलें । जै ज्ञान होये उदया आलें ।
तैं नक्षत्रातें पाहलें । गिळी जैसे ॥ १९४ ॥
तैसिया सकारणा क्रिया । हारपती धनजया ।
तो कर्मत्याग ये जेया । मोक्षफलासि ॥ १९५ ॥
तें मोक्षुफल अज्ञाना । त्यागिया नाहिं अर्जुना ।
म्हणौनि तो त्यागु न मना । राजसै ते ॥ १९६ ॥

शकराचाच अर्थ त्याच्याच शब्दांनी ज्ञानेशाना येथें सागितला आहे.

(५) न द्वेष्टि अकुशल कर्म कुशले नानुपज्यते... ॥ १० ॥

या श्लोकावरील भाष्याच्या प्रस्तावनेत शकर लिहितात—" तस्य . अन्त करण विशुद्ध आत्मालोचनक्षम भवति।" ज्ञानेश्वरानीं हाच अर्थ पुढील ओव्यात सागितला आहे.

मग सत्त्वें तेणें चोखाळे । उघडति आत्मबोधाचे डोळे ।
तेथ मृगाभ साजवेळे । होय जैसें ॥ २०८ ॥
तैसा बुध्यादिका पुढा । असतु विश्वाभासु एवडा ।
तो नेदखे कव्हणी कडा । आकाश जैसें ॥ २०९ ॥

म्हणौनि कर्म आणि कर्ता। यां द्वैतभावांची वार्ता।
नेणे तो पांडुसुता। सात्त्विक त्यागी॥ २१४॥

"आत्मलोचनक्षमं" आणि "आत्मबोधाचे डोळे" यांतील शब्दसाम्यही मौजेचें आहे. सात्त्विक त्यागीचें ज्ञानेशांचें वर्णन शंकरांपेक्षांही स्पष्ट व पुटारलेलें आहे.

(६) न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः।
यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते॥ ११॥

शां. भा.—नहि यस्मात् देहं बिभर्तीति देहभृत्-देहात्माभिमानवान् देहभृत् उच्यते, नहि विवेकी....अतः तेन देहभृता अज्ञेन न शक्यं त्यक्तुं कर्माणि। तस्मात्परमार्थदर्शिनैव अदेहभृता...अशेष कर्मसंन्यासः शक्यते कर्तुम्।

ज्ञा.—कर्मफल ईश्वरीं अर्पे। तत्प्रसादें बोधु उदीपे। तेथ रज्जुज्ञानें लोपे। व्यालशंका॥ २२६॥ तेणें आत्मबोधें तैसें। अविद्यासि कर्म नासे। पार्था त्यजिजे जें ऐसें। त्यजिलें होए॥ २२७॥

अशेष कर्मसंन्यास फक्त यथार्थ ज्ञान्यालाच शक्य आहे. कारण त्याचा देहाभिमान नष्ट झालेला असतो. अज्ञ मनुष्याला कर्मत्याग करणें शक्य नाहीं म्हणून त्याचाच कर्मांच्या ठिकाणीं अधिकार आहे असें शंकर म्हणतात. ज्ञानेशांनीं निराळ्या शब्दांत अविद्येसहित कर्म नष्ट होईल अशा रीतीनें कर्मफलत्याग करण्यास सांगून अज्ञ मनुष्यच कर्माधिकारी आहे हा अर्थ वरील दोन ओंव्यांत सांगितला आहे.

(७) अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम्॥ १२॥

शां. भा.—अनिष्टं नरकतिर्यगादि लक्षणं, इष्टं देवादिलक्षणम्, मिश्रम् इष्टानिष्टसंयुक्तम् मनुष्यलक्षणम् त्रिप्रकारं कर्मणो फलं।

ज्ञा.—देव मनुष्य स्थावर। या नावं किं जगडंबर। तरि हें तयं त्रिप्रकार। कर्मफल पैं॥ २३७॥

अनिष्ट, इष्ट आणि मिश्र कर्मफलाचे अर्थ शंकर-ज्ञानेशांचे एकच आहेत.

(८) अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथग्विधम्।
विविधाश्च पृथक् चेष्टा दैवं चैवात्र पञ्चमम्॥ १४॥

शां. भा.—अधिष्ठानं शरीरं तथा कर्ता उपाधिलक्षणः भोक्ता करणं च श्रोत्रादिकम् शब्दाद्युपलब्धये....विविधाश्च पृथक् चेष्टाः वायवीयाः प्राणापानाद्याः,

दैवं चैव दैवमेव चात्र एतेषु चतुर्षु पंचमं पंचानां पूरणम् आदित्यादिचक्षुराद्यनुग्राहकम् ।

ज्ञा.—किंबहुना अवस्थात्रया । अधिष्ठान धनंजया । म्हणौनि देहा एया । हेचि नावं ॥ ३१८ ॥ आणि कर्ता जें दूजें । कर्माचें कारण जाणिजे । प्रतिबिंब म्हणिजे । चैतन्याचें जें ॥ ३१९ ॥ जेया विचाराचां देशी । प्रसिद्धि गा जीउ ऐसी । जेणें भाक केली देहेंसी । आघवां त्रिपी ॥ ३२३ ॥ पैं प्रकृति करी कर्मे । तो मियां केली म्हणे भ्रमें । एथ कर्ता एणें नामें । बोलिजे जीउ ॥ ३२४ ॥ ते भेदली वृत्तिपंथे । वायुक्रिया गा एथें । कर्मकारण चौथें । ऐसें जाण ॥ ३४१ ॥ इंद्रियप्रौढीमंडला । शृंगारु एकुचि लीला । जें अधिष्ठात्रियांचा मेला । देवांचा जो ॥ ३४७ ॥ म्हणौनि चक्षुरादिकिं दाहे । इंद्रियपीठीं सानुग्रहे । सूर्यादिकां कां आहे । सुरांचे वृंद ॥ ३४८ ॥ तें देववृंद वरवें । कर्मकारण पाचवें । अर्जुना एथ जाणावें । देवो म्हणति ॥ ३४९ ॥

श्लोकांतील, कर्मसिद्धीच्या पांचही कारणांचे अर्थ ज्ञानेशांनीं शंकरांप्रमाणेंच दिले आहेत. १ अधिष्ठान=देह, २ कर्ता=भोक्ता जीव, ३ करण=श्रोत्रादि इंद्रियें, ४ विविध चेष्टा=वायुक्रिया, ५ दैव=सूर्यादि इंद्रियानुग्राहक देवता असेच दोघांनींही अर्थ दिले आहेत. फक्त शंकरांनीं श्रोत्रादिक द्वादश इंद्रियें मानिलीं आहेत, तर ज्ञानेशांनीं दहा मानिलीं आहेत. तसेंच वायुक्रियांमध्यें ज्ञानेशांनीं शंकरांपेक्षां अधिक क्रियांचा समावेश केला आहे. रामानुजांनीं " कर्ता " शब्दाचा विष्णु, आणि दैव शब्दाचा अदृष्ट असा अर्थ केला आहे तो ज्ञानेशांनीं स्वीकारलेला नाहीं.

(९) शरीरवाङ्मनोभिर्यत्कर्म प्रारभते नरः ।
न्याय्यं वा विपरीतं वा पञ्चैते तस्य हेतवः ॥ १५ ॥

ज्ञानेशांनीं या श्लोकाचा अर्थ स्वतंत्र रीतीनें केला आहे. शंकरांनीं " पंचैते तस्य हेतवः " या शब्दांनीं मागील श्लोकांत सांगितलेलीं पांच कारणें घेतलीं आहेत. ज्ञानेशांनीं कारणापेक्षा हेतु निराळे धरून याच श्लोकांतील १ शरीर, २ वाक्, ३ मन, ४ न्याय, आणि ५ विपरीत हे कर्माचे पांच हेतु दिले आहेत. हा अर्थ संदर्भाला जुळणारा दिसत नाहीं.

(१०) तत्रैवं सति कर्तारं आत्मानं केवलं तु यः ।
पश्यत्यकृतबुद्धित्वात् न स पश्यति दुर्मतिः ॥ १६ ॥

शां. भा.—एवं सति एवं यथोक्तैः पंचभिर्हेतुभिः निर्वर्त्ये सति कर्मणि। ....तत्र तेषु आत्मानम् अनन्यत्वेन अविद्यया परिकल्प्य तैः क्रियमाणस्य कर्मणः अहमेव कर्तेति कर्तारम् आत्मानम् केवलं शुद्धं तु यः पश्यति ...दुर्मतिः कुत्सिता विपरीता दुष्टा अजस्रं जन्ममरणप्रतिपत्तिहेतुभूता मतिरस्येति दुर्मतिः स पश्यन्नपि न पश्यति, यथा तैमिरिकः अनेकं चन्द्रं, यथा वा अभ्रेषु धावत्सु चन्द्रं धावन्तम्, यथा वा वाहन उपविष्टः अन्येषु धावत्स्वात्मानं धावन्तम्।

ज्ञा.—का अहोरात्र हे सविता। नोहूनि करी पांडुसुता। तैसा आत्मा कर्मकर्ता। नोहोंतु दावी॥ ३७८॥ तरि देहाअहंमानमूळीं। जेयाची बुद्धि देह आतली। जेया आत्मविषीं जाली। मध्यमरात्रि॥३७९॥ जेणे चैतन्या ईश्वरा ब्रह्मा। देहचि केलें परम सीमा। तेया आत्मा कर्ता हे प्रेमा। आलोट उपजे॥३८०॥ जवं कवलु आथि डोलां। तवं चंद्रु देखावा पीवळा। काइ मृगीं हीं मृगजला। भावावें ना॥ ३८१॥ तेणें देहात्मदृष्टिमूळें। आत्मेया घापे देहाचें जाळें। जैसा अभ्रिचा वेगु कोल्हें। चंद्रीं मानी॥ ३८८॥ मग तेया मानणेयासाठिं। देहबंदिसाळे किरीटी। कर्माचा चक्रगांठीं। काळासे तो॥ ३८९॥ म्हणौनि निर्मळे आत्मरूपी। जो प्रकृतिचे केलें आरोपी। तो कल्पकोडिचां मापीं। मवे,कर्मे॥ ३९१॥

सर्व कर्मे वरील पांच कारणांनी घडत असता त्यांचें कर्तृत्व देहाभिमान-बुद्धीनें जो निष्कारण आपल्यावर घेतो त्याला खरें ज्ञान झालें नाहीं, त्याची बुद्धि भ्रान्त आहे, हा सिद्धान्त शंकरांप्रमाणेच ज्ञानेशानीं सांगितला आहे. एवढेंच नव्हे तर दोघांच्या दृष्टान्तांतही साम्य आहे. रामानुजांनीं या श्लोकाचा वेगळाच अर्थ केला आहे—" एव वस्तुतः परमात्मानुमतिपूर्वके जीवात्मनः कर्तृत्वे साति तत्र तत्र कर्मणि केवलम् आत्मानमेव कर्तारं यः पश्यति स दुर्मति. विपरीतमतिः"

"परमात्म्यानें अनुमति दिल्यामुळे जीवाला कर्तृत्व आलें असतां जो केवळ स्वत.लाच कर्ता समजतो तो दुर्मति होय" हा रामानुजांचा अर्थ ज्ञानेशांनीं स्वीकारलेला नाहीं.

(११) यस्य नाहङ्कृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते।
हत्वापि स इमाँल्लोकान् न हन्ति न निबध्यते॥ १७॥

शां. भा.—पंचाधिष्ठानादयः अविद्यया आत्मनि कल्पिताः सर्वकर्मणां कर्तारः, नाहं, अहं तु तद्व्यापाराणां साक्षिभूत इत्येवं पश्यति इत्येतत्।...

तस्मात् युक्तमुक्तम् अहङ्कृतत्वबुद्धिलेपाभावात् विद्वान् न हन्ति न निबध्यते इति ।

ज्ञा.—ऐसेनि अहङ्कृतीभावो । जेयाचा बोधिं जाला वाउ । तऱ्हीं देहा जव निर्वाहो । तव आथि कर्म ॥ ४१९ ॥ पैं प्राचीनसंस्कारशेषें । पाचें कारणें सहेतुकें । कामविजंति गा अनेकें । कर्माकारें ॥ ४२८ ॥ मुक्ताचे देह तैसें । हालत संस्कारवसें । देखौनि लोक पीसे । कर्ता म्हणती ॥ ४४४ ॥ म्हणौनि कार्यकर्ताक्रिया । हे स्वरूपचि जाले जेया । नाहिं शरीरादिकिं तेया कर्मबंधु ॥ ४५० ॥ तो साक्षी चिद्रूपु । कर्मप्रवृत्तिचा संकल्पु । उठी तो का निरोपु । आपणाचि दे ॥ ४५४ ॥

ज्याचा अहंकार नाहीसा झाला, त्यानें पूर्वसंकल्पाप्रमाणें कर्में केलीं तर त्याचें कर्तृत्व देहाकडे जातें, त्याच्याकडे येत नाही हा सिद्धान्त शंकराप्रमाणेंच ज्ञानेशानीही " तो केवळ साक्षिभूत असतो " या शब्दांनी सांगितला आहे-

(१२)　ज्ञानं ज्ञेयं परिज्ञाता त्रिविधा कर्मचोदना ।
करणं कर्म कर्तेति त्रिविधः कर्मसंग्रहः ॥ १८ ॥

शा. भा.—अथेदानीं कर्मणां प्रवर्तकम् उच्यते—ज्ञानं ज्ञायते अनेनेति सर्वविषयम् अविशेषेण उच्यते तथा ज्ञेयं ज्ञातव्यं तदपि सामान्येनैव सर्वम् उच्यते । तथा परिज्ञातोपाधिलक्षणः अविद्याकल्पितः भोक्ता, 　। ज्ञानादीनां हि त्रयाणाम् संनिपाते हानोपादानादि प्रयोजनः सर्वकर्मारंभः स्यात् 　। करणं क्रियतेऽनेनेति बाह्यं श्रोत्रादि, अन्तस्थं बुद्ध्यादि, कर्म ईप्सिततमं कर्तुः क्रियया व्याप्यमानम्, कर्ता करणानाम् व्यापारयिता ।

ज्ञा —हें असो इंद्रिय राहाटे । जे सुखदुःखासीं जीवा भेटे । तें सुषुप्तिकालीं वाराटे । जेथ ज्ञान ॥ ४६२ ॥ तेया जीवा नाव ज्ञाता । आणि हें जें सांघितलें आता । तेंचि एथ पाडुसुता । ज्ञान जाण ॥ ४६३ ॥ जें अविवेकिचिये पोटीं । उपजत खेउ किरीटी । आपणेयातें वाटी । तिहिं ठाइं ॥ ४६४ ॥ आपुल्यिये धावे पुढा । घाळुनि ज्ञेयाचा गुढा । उभारी मागिला कडा । ज्ञातृत्वातें ॥ ४६५ ॥ तें गा सामान्यज्ञान । एथ नाहिं आन । ज्ञेयाचें हिं चिन्ह । आइक आता ॥ ४६८ ॥ तेनि इंद्रियाचा वाटीं । धावतेया ज्ञानासि जेथ ठी । होये तें गा किरीटी । विषयज्ञेय ॥ ४७३ ॥ ज्ञान मोटकें ज्ञातेया । दावी ना जव धनंजया । तव स्वीकारा का त्यजावेया । प्रवर्तेचि तो ॥ ४७६ ॥ तैसा ज्ञेयाचिया हावा । ज्ञाता इंद्रियाचा मेळावा । गहाटवी तेथ पांडवा ।

कर्ता होए ॥ ४९० ॥ तरि बुद्धि आणि मन। चित्त अहंकारु हान। हें चतुर्विध चिन्ह। अंतष्करणाचें ॥ ४९५ ॥ बाहीरि त्वचा श्रवण। चक्षु रसना घ्राण। हें पचविध जाण। ज्ञानेंद्रिय गा ॥ ४९६ ॥ आणि हेंचि करण वेरी। कर्ता क्रिया जे उभारी। तिया व्यापे तें अवधारीं। कर्म एथ ॥ ५०४ ॥ तैसें कर्तेयाचिया क्रिया। व्यापले जे धनंजया। तें कर्म गा बोलावेया। नाहीं आन ॥ ५०७ ॥

ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय आणि कर्ता, करण व कर्म याचे अर्थ शंकराच्याच शब्दात ज्ञानेशानीं येथें दिले आहेत. "कर्तुरीप्सितम कर्म" या पाणिनीय सूत्राच्याच (१-४-४९) भाषेत शंकरानीं कर्माचा अर्थ सांगितला व ज्ञानेशानीं ५०७ व्या ओवींत त्याचे शब्दश भाषांतर केलें आहे. रामानुजानीं ज्ञान म्हणजे कर्तव्यकर्म, कर्मचोदना=ज्योतिष्टोमादि कर्मविधिरित्यर्थ, करण= साधनभूतम् द्रव्यादिकम्, कर्ता=अनुष्ठाता असे यज्ञक्रियापर केलेले अर्थ ज्ञानेशानीं घेतले नाहीत.

(१३) प्रोच्यते गुणसंख्याने यथावत् शृणु तान्यपि ॥ १९ ॥

शां. भा.—गुणसंख्याने कापिले शास्त्रे, तदपि शास्त्रं गुणभोक्तृविषये प्रमाणमेव, परमार्थब्रह्मैकत्वविषये यद्यपि विरुध्यते।

ज्ञा.—जे विचारा क्षीरसमुद्र। स्वबोधकुमुदिनीचंद्र। ज्ञानडोळसा नरेंद्र। शास्त्राचें जें ॥ ५१७ ॥ जेय अपारमोहरासी। तत्त्वाचा मार्गी चौविसीं। उमाणें घेउनि परेसीं। सुरवाडिजे ॥ ५१९ ॥

सांख्यशास्त्रासंबंधी ज्ञानेशानीं गौरवाचे उद्गार काढले आहेत. ब्रह्मैकत्वाचा सिद्धान्त सांख्याना मान्य नाहीं असें शंकरानीं लिहिलें आहे. ज्ञानेशानीं, "अपार मोहराशि चौवीस तत्त्वानीं मापून परतत्त्वाचा आनंद घ्यावा" असें सांख्यशास्त्र असल्याचें लिहिलें आहे. सांख्याना ब्रह्मैकत्वाचा सिद्धान्त मान्य असल्याचें जरी ज्ञानेश लिहीत नसले तरी शंकरापेक्षा त्याना त्या शास्त्राचा अधिक आदर दिसतो व त्या शास्त्रविषयींच्या दोघांच्या कल्पनांत जरा भेद असावा असें वाटतें.

(१४) सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते।
अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥ २० ॥

शां. भा.—सर्वभूतेषु अव्यक्तादिस्थावरान्तेषु भूतेषु येन ज्ञानेन एकं भाव वस्तु, भावशब्द. वस्तुवाची एकम् आत्मवस्तु इत्यर्थ.। तज्ज्ञानं अद्वैतात्मदर्शनं सात्त्विकं सम्यग्दर्शनं विद्धीति।

ज्ञा.—तरि अर्जुना गा ते फुडें । सात्त्विकज्ञान चोखडें । जेयाच्या उदईं ज्ञेय बुडे । ज्ञातेनसीं ॥ ९२६ ॥ तिया परीं जिया ज्ञाना । शिवादि तृणावसाना । ईया भूतव्यक्ती भिन्ना । नाडळति ॥ ९२८ ॥ तैसें ज्ञानें एणें । करितां ज्ञातव्याचें पाहाणें । न जाणतां न जाणणें । जाणावें उरे ॥ ९३० ॥

शंकर व ज्ञानेश यांनीं एकच अर्थ दिला आहे, पण शंकराचें अद्वैतात्मदर्शन ज्ञानेशांनीं त्रिपुटीच्या लयानें अधिक स्पष्ट केलें आहे.

(१५) यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन् कार्ये सक्तमहैतुकम् ।
अतत्त्वार्थवदल्पं च तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

शां. भा.—यत्तु ज्ञानं कृत्स्नवत् समस्तवत् सर्वविषयमिव एकस्मिन्कार्ये देहे बहिर्वा प्रतिमादौ सक्तम् एतावानेव आत्मा ईश्वरो वा नातः परमस्ति यथा नग्नक्षपणकादीनाम् शरीरानुवर्ती देहपरिमाणो जीव ईश्वरो वा पाषाण-दार्वादिमात्र इत्येवमेकस्मिन् कार्ये सक्तम् ।

ज्ञा.—देहखंडा नावं आत्मा । ईश्वरु पाखाणप्रतिमां । इया परौता प्रेमा । वाढों नेणे ॥ ९६४ ॥ ऐसा विपायें देऊ मानिजे । तरि पाखाणमात्रचि जाणिजे । आणि आत्मा तवं म्हणिजे । देहासीचि ॥ ९६८ ॥

देहाला आत्मा समजणें किंवा पाषाणप्रतिमेला ईश्वर समजणें, हीं तामसज्ञानाचीं दोन्ही उदाहरणें शंकरांप्रमाणेंच ज्ञानेशांनीं घेतलीं आहेत. मूळ श्लोकांत तीं नाहीत. रामानुजांनीं "यत्तु ज्ञानम् एकस्मिन्कार्ये एकस्मिन् कर्तव्ये कर्मणि प्रेतभूतगणाद्याराधनरूपे . कृत्स्नफलवत् सक्तम्" या भाष्यात प्रेतभूतगणांच्या पूजेचें उदाहरण दिलें आहे तें ज्ञानेशांनीं घेतलें नाहीं.

(१६) रागी कर्मफलप्रेप्सुः लुब्धो हिंसात्मकोऽशुचिः ।
हर्षशोकान्वितः कर्ता राजसः परिकीर्तितः ॥ २७ ॥

शां. भा.—अशुचिः बाह्यान्तःशौचवर्जितः हर्षशोकान्वितः इष्ट-प्राप्तौ हर्षः अनिष्टप्राप्तौ इष्टवियोगे च शोकः ताभ्यां हर्षशोकाभ्यां अन्वितः संयुक्तः तस्यैव च कर्मणः संपत्तिविपत्त्योर्हर्षशोकौ स्याताम् ताभ्यां संयुक्तः... .

ज्ञा.—कनकाचेया फळा । आंतु माजु बाहिरी मैळा । तैसा सबाह्य दुथला । शुचित्वें जो ॥ ६९५ ॥ आणि कर्मजात केलेयां । फळ लाहे जरि धनंजया । तरि हरिखें जगा येया । वांकुलिया दाए ॥ ६९६ ॥ अथवा तें आदरिलें । हीन फळ जरि गेलें । तरि शोकें तेणें जियालें । धिक्करूं लागे ॥ ६९७ ॥

"अशुचिः" आणि "हर्षशोकान्वितः" या पदांचें शंकर-ज्ञानेशांचें विवेचन सारखेंच आहे.

(१७) ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परंतप ।
कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ॥ ४१ ॥

शां. भा.—स्वभावः ईश्वरस्य प्रकृतिः त्रिगुणात्मिका माया सा प्रभवः येषां गुणानाम्....। अथवा ब्राह्मणस्वभावस्य सत्त्वगुणः प्रभवः कारणम्, तथा क्षत्रियस्वभावस्य सत्त्वोपसर्जनं रजः प्रभवः, वैश्यस्वभावस्य तमउपसर्जनं रजः प्रभवः, शूद्रस्वभावस्य रजउपसर्जनं तमः प्रभवः । अथवा जन्मान्तरकृतसंस्कारः प्राणिनाम् वर्तमानजन्मनि स्वकार्याभिमुखत्वेन अभिव्यक्तः स्वभावः.........। शास्त्रेणापि ब्राह्मणादीनाम् सत्त्वादिगुणविशेषापेक्षयैव शमादीनि कर्माणि प्रविभक्तानि....।

ज्ञा.—जिये आत्मप्रवृत्तिचां (आत्मप्रकृतीचा–पाठभेद) इहीं । गुणिं सत्त्वादिकीं तिहीं । कर्मे चौघां चौं ठाइं । वांटिलीं वर्णां ॥ ८२२ ॥ ते सत्त्वें आपुलां आंगीं । समुनिनिमुनि भागीं । दोघे केले नियोगी । ब्राह्मणक्षत्री ॥८२५॥ आणि रज परि सात्त्विक । तेया ठेविले वैश्य लोक । रजचि तमें मेसक । तेथ शद्रु जाला ॥ ८२६ ॥ ऐसा एकाचि प्राणिवृंदा । भेदु वर्णा चतुर्धा । गुणींचि इहीं प्रबुधा । केला जाण ॥ ८२७ ॥ मग आपुलें ठेविलें जैसें । आइतेंचि दीपें दीसे । गुणभिन्न कर्म तैसें । शास्त्र दावी ॥ ८२८ ॥

"स्वभावप्रभवैः" याचे शंकरांनीं तीन अर्थ केले आहेत. त्यांपैकीं "ईश्वरस्य प्रकृतिः....सा प्रभवः येषां गुणानाम्" हा पहिला अर्थ ज्ञानेशांनीं ८२२ ओवींत घेतला आहे. त्या ओवींतील "प्रवृत्तिचां" हा राजवाडे पाठ बरोबर नसून "प्रकृतीचा" हा पाठच बरोबर आहे. कारण पुढील ८२४ ओवींत "तैसें प्रकृतीचां गुणीं । जेया कर्माची वेन्हाणी ।" असे गुण हे प्रकृतीचे असल्याचें सांगितलें आहे.

तसेंच शास्त्रेंसुद्धां त्या त्या वर्णाच्या गुणानुसारच त्यांचीं कर्मे सांगतात हा शंकरांचा मुद्दाही ज्ञानेशानीं ८२८ ओवींत घेतला आहे. चार वर्ण हे कोणत्या गुणांच्या मिश्रणानें झाले या विषयीं मात्र ऐकमत्य दिसत नाहीं. ज्ञानेशांनीं सत्त्वगुणापासून ब्राह्मण क्षत्रिय, सत्त्व-रजाच्या मिश्रणानें वैश्य आणि रज-तमाच्या मिश्रणानें शूद्र झाल्याचें सांगितलें आहे. शंकरांनीं सत्त्वापासून ब्राह्मण, सत्त्वरजापासून क्षत्रिय आणि रजतमाच्या कमीअधिक मिश्रणानें वैश्य

व शूद्र झाल्याचें सांगितलें आहे. रामानुजांनीं "स्वभाव" शब्दाचा "ब्राह्मणादिजन्महेतुभूतं प्राचीनं कर्म" असा अर्थ घेतला आहे. शंकरांनींही "जन्मान्तरकृतसंस्कारः" असा स्वभावाचा एक अर्थ दिला आहे. पण ज्ञानेशांनीं या अर्थाचें विवेचन आपल्या टीकेंत केलेलें दिसत नाहीं.

(१८) शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम् ।
दानमीश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम् ॥ ४३ ॥

शां. भा.—दाक्ष्यं-दक्षस्य भाव. सहसा प्रत्युत्पन्नेषु कार्येषु अव्यामोहेन प्रवृत्तिः ।... ईश्वरभावश्च ईश्वरस्य भावः प्रभुशक्तिप्रकटीकरणम् ईशितव्यान् प्रति.... ।

ज्ञानेशांनी "तेवि विविधा अवस्था । पातलिया जीणौनि पार्था । प्रज्ञा-फळतेया अर्था । वेझ देणें जे ॥ ८६० ॥" असा शंकराप्रमाणेंच "दक्ष" शब्दाचा अर्थ दिला असून "आणि आज्ञे एकायतन । होयें जेणें कां ॥ ८६७ ॥" असा ईश्वरभाव शब्दाचा अर्थ दिला आहे तोही तात्पर्यतः शंकरांप्रमाणेंच आहे.

(१९) स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः ।
स्वकर्मनिरतः सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ॥ ४५ ॥

शां. भा.—एतेषां जातिविहितानाम् कर्मणां सम्यगनुष्ठितानां स्वर्ग-प्राप्तिः फलम् .. । कारणान्तरात् तु इदं वक्ष्यमाणम् फलम् स्वे स्वे यथोक्त-लक्षणभेदे कर्मणि अभिरतः तत्पर संसिद्धिं स्वकर्मानुष्ठानात् अशुद्धिक्षये सति कार्येंद्रियाणाम् ज्ञाननिष्ठायोग्यतालक्षणां लभते प्राप्नोति नर. ।

ज्ञा.—म्हणौनि जातिवशें साचारु । सहजु असे जो अधिकारु । तो आपुला शास्त्रिं गोचरु । आपणपेयां कीजे ॥ ८८७ ॥ तैसें स्वभावें भागा आलें । वरि शास्त्रें यरें केलें । तें विहित जो आपुलें । आचरे गा ॥ ८८९ ॥ अर्जुना जे इया परी । तें विहित कर्म करी । तो मोक्षाचां ऐली द्वारीं । पैठा होए ॥ ८९२ ॥ ऐसेनि शुभाशुभीं संसारी । साडिला तो अरधारीं । वैराग्य-मोक्षद्वारीं । उभा ठाके ॥ ८९६ ॥

ज्ञानेशांनी "जाति" शब्द शंकराप्रमाणेंच योजिला आहे. तसेंच विहित कर्माचरणानें मोक्षाचें द्वार असें जें वैराग्य तें त्याला प्राप्त होतें असा अर्थही शंकराना अनुसरूनच केला आहे. कर्मानुष्ठानानें कायेन्द्रियाची अशुद्धि नाहींशी होऊन मनुष्याला ज्ञाननिष्ठा—योग्यता येते, साक्षात् संसिद्धि

येत नाहीं असे शंकरांनी म्हटले आहे. रामानुजांनी "परमपदप्राप्ति" असा ससिद्धि शब्दाचा अर्थ केला आहे, तो ज्ञानेशांनी घेतला नाही. "जाति" हा शब्द "वर्ण" या अर्थानेंच शंकर–ज्ञानेशानी योजिलेला दिसतो.

(२०) ..स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः ॥ ४६ ॥

शां. भा.—तमीश्वरं अभ्यर्च्य पूजयित्वा आराध्य केवलं ज्ञाननिष्ठा-योग्यतालक्षणां सिद्धिं विंदति मानवः ।

ज्ञा.—म्हणौनि तियें पूजे । रिझलेनि आत्मराजें । वैराग्यसिद्धि दीजे । पसाया तेया ॥ ९१४ ॥ जैं वैराग्यदशे । ईश्वराचेनि वेधवसें । हें सर्वही नावडे जैसें । वांत होणें ॥ ९१९ ॥

ज्ञानेशांनीं येथेंही पुनः शंकराप्रमाणेंच सिद्धीचा अर्थ वैराग्यसिद्धि असा केला आहे. रामानुजांनी "मत्प्राप्तिरूपां सिद्धिं" असा अर्थ केला आहे.

(२१) .स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥ ४७ ॥

शां. भा.—यथा विषजातस्येव कृमेः विषं न दोषकरं तथा स्वभाव-नियतं कर्म कुर्वन् न आप्नोति किल्बिषम् ।

ज्ञा.—पैं आघवियां जगी जे विष । तें कीडियाचें पीयूष । आणि जगा गूळ देख । तेंचि मरण तेया ॥ ८२६ ॥

शंकर आणि ज्ञानेश याच्यातील दृष्टान्तसाम्य मौजेचें आहे.

(२२) सहजं कर्म कौन्तेय सदोषमपि न त्यजेत् ।......॥ ४८ ॥

शां. भा.—अनात्मज्ञश्च नहि कश्चित् क्षणमपि अकर्मकृत् तिष्ठति अत. सहजं कर्म न त्यजेत् ।

ज्ञा—तऱ्हीं आत्मा दृष्ट नोहे । तवं कर्म करणे कां ठाए...॥९३१॥ जोंपर्यंत आत्मज्ञान झालें नाहीं तोंपर्यंत कर्म केलें पाहिजे असें शंकराप्रमाणेंच ज्ञानेशांनी सांगितलें आहे. शंकरानीं या श्लोकावरील भाष्यात बौद्ध, नैय्यायिक, सांख्य वगैरेंचीं आत्मविषयक मतें खोडून काढून "सदेकमेव वस्तु अविद्यया उत्पत्तिविनाशादिधर्मैः नटवत् अनेकधा विकल्प्यते इति इदम् भागवतम् मतम् उक्तम् "नासतो विद्यते भाव." इत्यस्मिन् श्लोके।" या भागवतसिद्धान्ताची सिद्धि केली आहे. ज्ञानेशांनी हे तात्त्विक वादविवाद आपल्या टीकेंत आणले नाहींत.

(२३) असक्तबुद्धिः सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृहः ।
नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां सन्यासेनाधिगच्छति ॥ ४९ ॥

शा. भा —या च कर्मजा सिद्धिरुक्ता ज्ञाननिष्ठायोग्यतालक्षणा तस्या फलभूता नैष्कर्म्यसिद्धि ज्ञाननिष्ठालक्षणा वक्तव्या इति श्लोक आरभ्यते—य एवभूत आमज्ञ स नैष्कर्म्यसिद्धिं निर्गतानि कर्माणि यस्मात् निष्क्रियब्रह्मात्म-सबोधात् स निष्कर्मा तस्य भाव नैष्कर्म्य नैष्कर्म्यंच तत्सिद्धिश्च सा नैष्कर्म्यसिद्धि—नैष्कर्म्यस्य वा सिद्धि निष्क्रियात्मस्वरूपावस्थानलक्षणस्य सिद्धि निष्पत्ति ता सद्योमुक्त्यवस्थानरूपाम् सन्यासेन सम्यक् दर्शनेन तत्पूर्वकेन वा सर्वकर्मसन्यासेन अधिगच्छति प्राप्नोति।

ज्ञा.—मग इयाचि गा कपिध्वजा। स्वकर्मांचिया महापूजा। तोखला ईशु तमरजा। झाडि करुनि ॥ ९४७॥ शुद्ध सत्त्वाचिया वाटा। आणि आतुली उत्कठा। भवस्वर्गां कालकूटा। ऐसे दावी ॥ ९४८॥ पैं अन्यथा बोधु आधवा। मावळौनि तेया पाडवा। बोधमात्रींचि जीवा। ठावो होए॥९६९॥ तैसें नेणणें जे गेले। तेणें जाणणेंहीं नेलें। मग निष्क्रिय उरलें। चिन्मात्रचि ॥ ९७१ ॥ तेथ स्वभावें धनजया। नाहिं कोण्हीचि क्रिया। म्हणौनि प्रवादु तेया। निष्कर्म्य ऐसा ॥ ९७२॥ तैसें न होणें निफजे। नैष्कर्म्यसिद्धि म्हणिजे। सर्वांहीं सिद्धि साहाजें। परम हेचि ॥ ९८४ ॥

शंकरानी या श्लोकावरील भाष्याला लिहिलेली प्रस्तावना आणि ९४७, ९४८ व ९६९ या वर दिलेल्या ओव्या यात अत्यत साम्य आहे. नैष्कर्म्य शब्दाचा अर्थ शंकराप्रमाणेंच पण त्याच्यापेक्षाही स्पष्ट असा ९७१ ओवीत ज्ञानेशानीं केला आहे. रामानुजानी "नैष्कर्म्यसिद्धि" चा अर्थ "परमा ध्याननिष्ठा ज्ञानयोगस्यापि फलभूताम्" असा केला आहे तो ज्ञानेशानी घेतला नाहीं.

(२४) सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे।
समासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा॥ ५० ॥

शा. भा —नैष्कर्म्यलक्षणा सिद्धि येन क्रमेण भवति तद् वक्तव्य मित्याह यथा येन प्रकारेण ज्ञाननिष्ठारूपेण ब्रह्म परमात्मानमाप्नोति तथा त प्रकार ज्ञाननिष्ठाप्राप्तिक्रम मे मम वचनान्निबोध। तस्मात् अविद्याध्यारोपण-निराकरणमात्र ब्रह्मणि कर्तव्यम् न तु ब्रह्मज्ञाने यत्न अत्यन्तप्रसिद्धत्वात्। बाह्याकारनिवृत्तबुद्धीना तु लब्धगुर्वात्मप्रसादाना नात पर सुख स्यासन्नमस्ति।

ज्ञा.—तैसिं जियां कोण्हाची दैवें। गुरुवाक्यश्रवणांचि सवें। द्वैत गीळूनि विसवे। आपणपेयां वृत्ति ॥ ९८२॥ तेयासि मग करणें। हें बोलिजैलचि

म्वर्णे। आकाशा एणें जाणें। होये काइ ॥९८३॥ तैसा वैराग्यलाभु जाला। वरि सद्गुरु भेटला। जीवा अकुरु फुटला। विवेकाचा ॥९९५॥ तेणें ब्रह्म एक आथि। एर आघवीचि भ्राति। हेही कीर प्रतीति। गाढी केली॥ ॥ ९९६ ॥ तिये ब्रह्मा एकपणें। ब्रह्मचि होउनि असणें। तें कामाचि वारुनि तेणें। पाविजे पैं ॥ १००० ॥

गुरुप्रसादाचा, अविद्यानिराकरणाचा व क्रमाचा उल्लेख जसा शकरानी केला आहे तसाच ज्ञानेशाच्या विवेचनातही आला आहे. मूळ श्लोकात नसलेल्या या तीनही गोष्टी ज्ञानेशानी शकराना अनुसरूनच आपल्या टीकेंत घेतल्या असल्या पाहिजेत

(२५) बुद्ध्या विशुद्धया युक्तो धृत्यात्मान नियम्य च ।
शब्दादीन्विषयास्त्यक्त्वा रागद्वेषौ व्युदस्य च ॥ ५१ ॥

शा भा —बुद्ध्या अध्यवसायात्मिकया विशुद्धया-मायारहितया युक्त-सपन्न धृत्या धैर्येण आत्मान कार्यकरणसघात नियम्य नियमन कृत्वा. ।

ज्ञा —मग राहूनि उगळिली। प्रभा चद्रें आलिंगिली। तैसी शुद्धी ते जडली। आपणपा बुद्धि ॥ १००६ ॥ साडौनि कुळें दोन्ही। प्रिया अनुसरे कामिनी। द्वद्वत्यागें स्वचिंतनी। पडिली तैसी ॥ १००७ ॥ पाठिं सात्त्विकें धीरें तेणें। शोधारिलीं तियें करणें। मनेंसि योगधारणे। मेळविली ॥ १०१२ ॥

"विशुद्धया" म्हणजे "मायारहितया" हा शकराचा अर्थ १००६–७ ओव्यात "द्वद्वत्यागा"च्या रूपानें आणलला दिसतो. "आत्मानम्" याचा अर्थ शकरानी "कार्यकरणसघात्" म्हणजे देहेन्द्रियें असा केलेला आहे ज्ञानेशानी तो घेऊन शिवाय १०१२ ओंवात रामानुजाचाही अर्थ घेतला आहे. रामानुजाचे भाष्य असें आहे—"धृत्या आत्मान नियम्यच-विषयविमुखी करणेन योगयोग्य मन कृत्वा" आत्मा शब्दानें रामानुजाना "मन" घेऊन तें योगाचरणाला योग्य करणें असा अर्थ केला आहे. ज्ञानेश्वरानीं "मनासहित सर्व इन्द्रियें योगधारणेला लाविली" असें १०१२ ओंवींत म्हटलें आहे. त्यावरून या ठिकाणा शकर व रामानुज या दोघाचाही अर्थ त्याना एकत्र आणलेला दिसतो.

(२६) विविक्तसेवी लघ्वाशी यतवाक्कायमानस ॥ . ५२ ॥

शा. भा —तत विविक्तसेवी अरण्यनदीपुलिनगिरिगुहादीन् विविक्तान् देशान् सेवितुम् शीलमस्येति विविक्तसेवी। लघ्वाशी लघ्वशनशील । विविक्त-सेवालघ्वशनयो निद्रादिदोषनिवर्तकत्वेन चित्तप्रसादहेतुत्वात् ग्रहणम्।

ज्ञा.—इयापरी इंद्रियनिर्दो । रागद्वेष किरीटीं ।
त्यजूनि गिरिकपार्टी । निकुंजीं वसे ॥ १०१५ ॥
गजबज साडिलिया । वसती वनस्थलिया ।
आंगाचिया मादिया । एकलिया ॥ १०१६ ॥
आणि परपुरुषें कामिली । कुलवधू आग न घली ।
निद्रालस्य न मेकली । आसन तैसें ॥ १०२१ ॥

"विविक्तसेवी" चा अर्थ शंकराच्याच शब्दात ज्ञानेशानी दिला आहे. व निद्रादि दोषाचा उल्लेख शंकराप्रमाणे त्यानीही केला आहे.

(२७) विमुच्य निर्मम. शान्तो ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ ५३ ॥

शां. भा.—ब्रह्मभूयाय ब्रह्मभवनाय कल्पते समर्थो भवति ।

ज्ञा.—ते शांति पैं गा सुभगा । संपूर्ण ये तेयाचिया आंगा ।
तैं ब्रह्म होआवेया जोगा । होये तो पुरुषु ॥ १०८० ॥

"ब्रह्मभवनाय" याचा शंकर-ज्ञानेशाचा अर्थ सारखा आहे. रामानुजानी "ब्रह्मभूयाय कल्पते, ब्रह्मभावाय कल्पते सर्वबंधविनिर्मुक्त यथावस्थित-मात्मानं अनुभवतीत्यर्थ "असे भाष्य केलें आहे तें ज्ञानेशानी स्वीकारलें नाही.

(२८) ..सम सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥ ५४ ॥

शां. भा.—एवंभूतो ज्ञाननिष्ठ मद्भक्तिं मयि परमेश्वरे भक्ति भजन पराम् उत्तमाम् ज्ञानलक्षणा चतुर्थी लभते, "चतुर्विधा भजन्ते मामित्युक्तम्"।

ज्ञा.—तैसा मी एकु वांचोनि काहिं । तेया तेयाही सकट नाहीं ।
हे चौथी भक्ति पाहीं । माझी तो आहे ॥ ११०५ ॥
येर आर्त जिज्ञासु अर्थी । हे भक्ति जिहीं पथीं ।
ते तीन्ही पावौनि चौथी । म्हणत आहो ॥ ११०६ ॥
यऱ्हवीं तीजी ना चौथी । हे पहिली ना सरती ।
पैं माझी सहजस्थिति । भक्ति नाव ॥ ११०७ ॥

"पराभक्ति" म्हणजे "ज्ञानात्मक चौथी भक्ति" असें शंकरांनी सागितलें आहे. ज्ञानेशानी तोच अर्थ पण शंकरापेक्षाही स्पष्टपणानें वरील ओव्यात सागून "सहजस्थिति" म्हणजे भक्ति असें विवरण केलें आहे. रामानुजानीं "मयि लावण्यामृतसागरे श्रीमत्पुण्डरीकनयने स्वस्वामिनि अत्यर्थ प्रियानुभवरूपा परा भक्ति लभते" असें भाष्य केलें आहे. तें ज्ञानेशांनीं घेतलें नाहीं. पुढील श्लोकावरील भाष्यात शंकरानीं "आर्तादिभक्तित्रयापेक्षया

परा चतुर्थी भक्तिरित्युक्ता " असें म्हटलें आहे. मूळ श्लोकांत भक्तीला चतुर्थी हें विशेषण दिलेलें नाही. शंकरांनी आपल्या भाष्यांत ते देऊन " चतुर्विधा भजन्ते माम्" या श्लोकाचा आधार दिला आहे. ज्ञानेश्वरांनीही तसेंच विवेचन केलें आहे.

(२९) भक्त्या मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वतः ।
तता मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ॥ ५५ ॥

शां. भा.—ततो ज्ञानलक्षणया भक्त्या मामभिजानाति यावानहम् उपाधिकृतविस्तरभेदः यश्चाहं विध्वस्तसर्वोपाधिभेदः....त मा अद्वैतं चैतन्यमात्रैकरसम् अजम् अजरम् अमरम् अभयम् अनिधन तत्त्वतोऽभिजानाति । ..न अत्र ज्ञानानन्तरप्रवेशक्रिये भिन्ने विवक्षिते ...किं तर्हि फलान्तराभाव ज्ञानमात्रमेव ।

ज्ञा.—उदकीं कल्लोळु । कापुरीं परिमळु ।
रत्नीं उजाळु । अनन्यु जैसा ॥ ११७८ ॥
इया अनन्यभक्ती । इये आवर्तीचि दृश्य जातीं ।
मज आपणपेंयां सुमति । द्रष्टेयातें जाणें ॥ ११७९ ॥
तिहीं अवस्थांचेनि द्वारें । उपाधि उपहिताकारें ।
भावाभावरूप स्फुरे । दृश्य जें हें ॥ ११८० ॥
तें हें आघवेंचि द्रष्टा । ऐसां बोधाचा माजिवठा ।
अनुभवाचा सुभटा । ढेंटा तो नाचे ॥ ११८१ ॥
जाणें अजु मी अजरु । अक्षय मी अक्षरु ।
अपूरु मी अपारु । आनंदु मी ॥ ११८७ ॥ ...
तैसा आत्मदर्शनीं आडलु । असे जो अविद्येचा मलु ।
तो शास्त्र नासी एरु निर्मळु । प्रकाशे स्वयें ॥ १२२६ ॥

ज्ञानलक्षण भक्तीचें स्वरूप ११७८, ७९ ओंव्यांत सांगून सोपाधिक व निरुपाधिक अशाही अजर अमर अभय परमात्म्याचें ज्ञान त्या भक्तीनें होतें, असें शंकरांप्रमाणेंच ११८१ व ८७ ओंवींत सांगितलें आहे. मूळ श्लोकांतील " ज्ञात्वा तदनंतरम् विशते " या चरणांत, ज्ञान आणि नंतर प्रवेश अशा दोन भिन्न क्रिया सांगितल्या नाहींत. ज्ञान म्हणजेच प्रवेश असें शंकरांनीं सांगितलें आहे. तोच अर्थ ज्ञानेशांनीं १२२६ ओंवींत आणून शास्त्र फक्त अज्ञान

नाहींसें करितें, परमात्मा स्वयंप्रकाश आहेच, अज्ञान नाहींसें होणें म्हणजेच त्याची प्राप्ति असें सांगितलें आहे.

(३०) सर्व कर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्व्यपाश्रयः ।
मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वत पदमव्ययम् ॥ ५६ ॥

शां. भा.—स्वकर्मणा भगवतोऽभ्यर्चनभक्तियोगस्य सिद्धिप्राप्तिः फल ज्ञाननिष्ठायोग्यता। सर्वकर्माणि प्रतिषिद्धान्यपि सदा कुर्वाणः....सोऽपि वैष्णवं पदं प्राप्नोति ।

ज्ञा.—स्वकर्मांचां लाखौली । मज पूजा करुनि भलीं ।
तेणें प्रसादें आकली । ज्ञाननिष्ठेतें ॥ १२४१ ॥
तैसा बुद्धी वाचा कायें । जो मातें आश्राउनि ठाए ।
तो निषिद्धेंही विषायें । कर्में करू ॥ १२४९ ॥

भक्तियोगामुळें ज्ञाननिष्ठची योग्यता येते असें शंकराप्रमाणें ज्ञानेशांनींही सांगितलें आहे व " सर्वकर्में " शब्दानें शंकराप्रमाणेंच ज्ञानेशांनींही प्रतिषिद्ध कर्मेंही घेतलीं आहेत. रामानुजानीं " काम्य " कर्में घेतलीं आहेत.

(३१)...प्रकृतिस्त्वा नियोक्ष्यति ॥ ५९ ॥

शां. भा.—यस्मात् प्रकृति क्षत्रस्वभावः त्यां नियोक्ष्यति.

ज्ञा.—तैसा क्षत्रिया संस्कारसिद्धा। प्रकृती घडिलासि प्रबुद्धा॥१२८१॥

प्रकृतीचा येथें क्षात्रस्वभाव असाच अर्थ शंकर ज्ञानेशांनीं केला आहे.

(३२) मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।
मामेवैष्यसि सत्यं ते प्रतिजाने प्रियोऽसि मे ॥ ६५ ॥

शां. भा.—तत्र एवं वर्तमानः वासुदेवे एव सर्वसमर्पितसाध्यसाधन-प्रयोजनः मामेवैष्यसि ।

ज्ञा:—मग पार्था तिये ठाइं । साध्यसाधना होये नाहिं । किंबहुना तुज काहिं । उरेचि ना ॥ १३७६ ॥

सर्व साध्यसाधनें ईश्वरार्पण करण्याचा अर्थ शंकर व ज्ञानेशांनीं केला आहे.

(३३) सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज...॥ ६६ ॥

शां. भा.—धर्मशब्देन अत्र अधर्मोऽपि गृह्यते—सर्वधर्मान् परित्यज्य-सन्यस्य सर्वकर्माणीत्येतत् । मां.. शरण व्रज—न मत्त अन्यत् अस्ति इत्यव-धारयेत्यर्थः ।

ज्ञा.—तैसें धर्मअधर्मांचें टवाल । दावी अज्ञाना कां जें मूल ।
तें त्यजूनि त्यजीं सकल । धर्मजात ॥ १३८६ ॥
पैं आपुलेनि भेदेंविण । माझें जाणिजे एकपण ।
त्याचि नांवें शरण । मज एणें गा ॥ १३८९ ॥

धर्म शब्दानें शंकरांप्रमाणेंच ज्ञानेशांनीं धर्माधर्म घेतले आहेत व शरण जाणें म्हणजे ईश्वराचें अद्वैत जाणणें असा शंकरांप्रमाणें ज्ञानेशांनींही अर्थ केला आहे. रामानुजांनीं "धर्मान् परित्यज्य" याचा फलांचा व कर्मकर्तृत्वाचा त्याग असा अर्थ केला आहे. शंकरांनीं या श्लोकावरील भाष्यांत केलेलें ज्ञानकर्मसमुच्चयाचें खंडन ज्ञानेशांनीं घेतलें नाहीं. त्यांनीं ३ रा अध्याय कर्मकांडाचा, ४ ते ११ अध्याय उपासनाकांडाचे व १२ ते १५ अध्याय ज्ञानकांडाचे असें वर्गीकरण या श्लोकावरील टीकेंत केलें आहे.

(३४) इदं ते नातपस्काय नाभक्ताय कदाचन ।
न चाशुश्रूषवे वाच्यं न च मां योऽभ्यसूयति ॥ ६७ ॥

शां. भा.—इदानीं शास्त्रसंप्रदायविधिमाह—तपस्विनेऽपि अभक्ताय गुरुदेवभक्तिरहिताय....यो मां वासुदेवं प्राकृतं मनुष्यं मत्वा अभ्यसूयति... शुश्रूषाभक्तिवियुक्ताय न तपस्विने नापि मेधाविने वाच्यम् ।

ज्ञा.—म्हणौनि शास्त्रिं जो इये । उचित संप्रदाओ आहे ।
तो तो आइक वहुवें । आदरेंसीं ॥ १४७५ ॥
अथवा तापसुही जाला । परि गुरुभक्ती जो भीला ।।....१४७७।।
....तेया मातें सामान्यता । बोलैल जो ।। १४८८ ।।
ययाकारणें धनंजया । तो भक्तु मेधावी तपिया ।
तर्‍हीं नको वापा शास्त्रा इया । आतलों देवों ॥ १४९९ ॥

संप्रदाय, प्राकृत, मेधा हे शब्द ज्ञानेशांनीं शांकरभाष्यांतून येथें घेतले आहेत. तसेंच मुळांत तप, भक्ति, शुश्रूषा, असूया हे वेगवेगळे सांगितले असतां शंकरांप्रमाणेंच ज्ञानेशांनींही, "एक असलें तरी दुसरें जर नसेल, दोन्ही असलीं तरी तिसरें जर नसेल" असा अर्थ केला आहे.

(३५) अध्येष्यते च य इमं धर्म्यं संवादमावयोः । ...७० ॥

शां. भा.—धर्म्यम् धर्मात् अनपेतम् ।

ज्ञा.—पैं माझिया तुझिया मिळणी । वाढिनली जे हे काहाणी ।
मोक्षधर्मु कां जीणी । आला असे जेथ ॥ १५१४ ॥

दुसऱ्या श्लोकातील "सन्यास" शब्दाचा अर्थ ज्ञानेशानीं शंकराप्रमाणेंच दिला आहे, हे मागें तुलनेंत पाहिलें. ८६, ८७ ओव्या पूर्वपक्षाच्या आहेत, अर्जुनाच्या प्रश्नातील आहेत, हे लक्षात न आल्यामुळे बहुधा "सन्यास" शब्दाचा पहिल्या श्लोकात ज्ञानेशानीं स्वतत्र अर्थ केला आहे हे विधान केलें गेलें असावें. पहिल्या श्लोकातील प्रश्नाची भूमिका ज्ञानेशानीं स्वतत्र रीतीनें माडिली आहे. सन्यास शब्दाचा अर्थ स्वतत्र लाविला नाहीं.

अध्याय १८ श्लोक १४ यातील "दैव" कारणाचा शकर-ज्ञानेशानीं एकच अर्थ दिल्याचें मागे पाहिले. "दैव चैव दैवमेव चात्र एतेषु चतुर्थं पचम पचानाम् पूरणम् आदित्यादिचक्षुराद्यनुग्राहकम्" असें शाकरभाष्य आहे. "म्हणौनि चक्षुरादिकिं दाहें । इद्रियपीठी सानुग्रहें । सूर्यादिका का आहे । सुराचे वृद ॥ ३४८ ॥ तें देववृद बरवें । कर्मकारण पाचवे । अर्जुना येथ जाणावें । देवो म्हणति ॥ ३४९ ॥" "चक्षुरादिक ज्ञानेन्द्रियाच्या आदित्यादि अनुग्राहक देवता" असाच अर्थ "दैव" या कारणाचा शकराप्रमाणें ज्ञानेशानीं दिला आहे. तेव्हा या बाबतींत ज्ञानेशाना आचार्यांचें अनुसरण केलें नाहीं हे म्हणणें बरोबर नाहीं. तसेंच पुढील विधान पहा—"आचार्यांनीं ११ व्या अध्यायाचा शेवटला म्हणजे "मत्कर्मकृत् ११–५५" हा श्लोक सर्व गीतेचा सारभूत मानला असूनही ज्ञानेश्वरानीं ६ वा अध्याय हा गीतासारभूत व १८ वा सर्वप्रतिपादनसकलनात्मक कळस मानणें या गोष्टीही काहींशा विरोधी म्हणता येतील."[४] मागील तुलना पाहिली तर असें आढळेल कीं १८ वा अध्याय हा "*सर्वस्यैव गीताशास्त्रस्य अर्थ अस्मिन् अध्याये उपसहृत्य सर्वश्च वेदार्थो वक्तव्य इत्येवमर्थ आरभ्यते*" असें शकरानींच प्रस्तावनेंत म्हटलें आहे. तेव्हा ज्ञानेशानीं *त्याला गीतारत्नप्रासादाचा कळस म्हणणें* (३०) व एका अध्यायात सर्व गीता दृष्टीस पडेल असें म्हणणें (३२) यात शकराना विरोधी काहीं नसून, *त्याना अनुसरूनच हा अर्थ ज्ञानेशानी केला आहे. तेव्हा १८ व्या अध्याया* सबधीं वरील विधान बरोबर नाहीं. ज्ञानेशानी नुसता ६ वा १८ वाच अध्याय सारभूत मानलेला नाहीं तर आणखी ९ वा आणि १५ वा हेही अध्याय सारभूत मानले आहेत १५ व्या अध्यायाला शकरानींही सारभूत मानलें आहे हें मागील तुलनेवरून लक्षात येईल. ज्ञानेशाच्या मताप्रमाणें ६ व्यात

---

(४) प्रि पाटणकाडे—ज्ञानेश्वरदर्शन, भाग २ रा, अध्ययनखड, "ज्ञानेशाचे आचार्यानुसरण", पान ११३

शंकरानीं "धर्म्य" शब्दाचा साधा अर्थ केला आहे. ज्ञानेशानीं "मोक्षधर्म" असा अर्थ केला आहे.

(२६) नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत ।
स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचनं तव ॥ ७३ ॥

शां. भा —त्वत्प्रसादात् कृतार्थः न मम कर्तव्यमस्तीत्यभिप्रायः ।

ज्ञा —आता करणें न करणें । हें उठी जेणें दूजेपणें ।
तें तवाचौनि नेणे । सर्वत्र गा ॥ १५९० ॥
इये विखिं माझा ठाइं । संदेहाचें नूरेचि काहिं ।
निशुद्धी कर्म जेथ नाहिं । तें मिं जाला ॥ १५९१ ॥

द्वैताच्या अभावामुळें कर्म जेथें संपतें अशी "अकर्तव्यता" शंकराप्रमाणें ज्ञानेशानींही येथें अभिप्रेत केली आहे.

या एकदर तुलनेचा निष्कर्ष काढण्यापूर्वी आणखी एक दोन गोष्टींचें परीक्षण केलें पाहिजे ज्ञानेश्वरदर्शन ग्रंथातील "ज्ञानेशाचें आचार्यानुसरण" या लेखात पुढील विधान आहे—"कित्येक शब्दाचा व श्लोकाचा अर्थ ज्ञानेश्वरानीं स्वतंत्र लाविला आहे. उदाहरणार्थ, श्लोक ४६ अ०२, श्लोक १७ अ०४, "कर्म, विकर्म, अकर्म" याचा अर्थ, श्लोक ३१ अ० ४, श्लोक २६ अ० १४, यातील अव्यभिचारिणी भक्तीचा अर्थ, श्लोक १ अ० १८ यात सन्यास शब्दाचा अर्थ, १४ व्या श्लोकात "दैवकारणा"चा अर्थ इत्यादिकांच्या बाबतींत ज्ञानेशानीं आचार्यांचें अनुकरण केलें असें म्हणता येणार नाहीं"[३] मागील तुलना पाहिली तर यातील काही स्थलासंबधींचें विधान बरोबर नाहीं असें म्हणावें लागेल. उदाहरणार्थ, श्लोक ४६ अ० २ याचा अर्थ ज्ञानेशानीं स्वतंत्र लाविला नाहीं. रामानुजाना अनुसरून लाविला आहे. श्लोक १ अ० १८ यावरील टीकेंत ज्ञानेशानीं सन्यास शब्दाचा अर्थ दिलेला नाहीं. "हा जी सन्यासु आणि त्यागु । या दोहिं एकि अर्थि लागु । जैसा संघातु आणि संगु । संगातें बोलिजे ॥ ८६ ॥ तैसें त्यागें आणि सन्यासें । त्यागूचि बोलिजत असे । आमुचेनि तव मानसें । ऐसें जाणिजे ॥ ८७ ॥" असें अर्जुन म्हणत आहे. अर्जुन हा सन्यास व त्याग याचा अर्थ एकच समजत आहे. या दोन्ही ओंव्या प्रश्नातील पूर्वपक्षाच्या आहेत, सिद्धान्तपक्षाच्या नव्हत.

(३) प्रि पाडरीपांडे— ज्ञानेश्वरदर्शन, भाग २रा, अध्यात्मपट, "ज्ञानेशाचें आचार्यानुसरण", पान १०५

दुसऱ्या श्लोकातील "सन्यास" शब्दाचा अर्थ ज्ञानेशानीं शंकराप्रमाणेंच दिला आहे, हें मागें तुलनेंत पाहिलें. ८६, ८७ ओंव्या पूर्वपक्षाच्या आहेत, अर्जुनाच्या प्रश्नातील आहेत, हें लक्षात न आल्यामुळे बहुधा "सन्यास" शब्दाचा पहिल्या श्लोकात ज्ञानेशानीं स्वतंत्र अर्थ केला आहे हे विधान केलें गेलें असावे. पहिल्या श्लोकातील प्रश्नाची भूमिका ज्ञानेशानी स्वतंत्र रीतीनें मांडिली आहे. सन्यास शब्दाचा अर्थ स्वतंत्र लाविला नाही.

अध्याय १८ श्लोक १४ यातील "दैव" कारणाचा शंकर-ज्ञानेशानीं एकच अर्थ दिल्याचें मागे पाहिलें. "दैव चैव दैवमेव चात्र एतेषु चतुर्षु पंचम पंचानाम् पूरणम् आदित्यादिचक्षुराद्यनुग्राहकम्" असें शांकरभाष्य आहे. "म्हणौनि चक्षुरादिकिं दाहें। इंद्रियपीठीं सानुग्रहें। सूर्यादिका का आहे। सुराचे वृंद ॥ ३४८ ॥ तें देववृंद बरवें। कर्मकारण पाचवें। अर्जुना येथ जाणावें। दैवो म्हणति ॥ ३४९ ॥" "चक्षुरादिक ज्ञानेन्द्रियाच्या आदित्यादि अनुग्राहक देवता" असाच अर्थ "दैव" या कारणाचा शंकराप्रमाणें ज्ञानेशानीं दिला आहे. तेव्हा या बाबतींत ज्ञानेशानीं आचार्यांचें अनुसरण केलें नाहीं हें म्हणणें बरोबर नाही. तसेंच पुढील विधान पहा—"आचार्यांनी ११ व्या अध्यायाचा शेवटला म्हणजे "मत्कर्मकृन् ११–५५" हा श्लोक सर्व गीतेचा सारभूत मानला असूनही ज्ञानेश्वरानी ६ वा अध्याय हा गीतासारभूत व १८ वा सर्वप्रतिपादनसंकलनात्मक कळस मानणें या गोष्टीही काहींशा विरोधी म्हणता येतील."[४] मागील तुलना पाहिली तर असें आढळेल कीं १८ वा अध्याय हा "सर्वस्यैव गीताशास्त्रस्य अर्थ अस्मिन् अध्याये उपसंहृत्य सर्वश्च वेदार्थो वक्तव्य इत्येवमर्थ आरभ्यते असें शंकरानींच प्रस्तावनेंत म्हटलें आहे. तेव्हा ज्ञानेशानीं त्याला गीतारत्नप्रासादाचा कळस म्हणणें (३०) व एका अध्यायात सर्व गीता दृष्टीस पडेल असें म्हणणें (३२) यात शंकराना विरोधी काहीं नसून, त्याना अनुसरूनच हा अर्थ ज्ञानेशाना केला आहे. तेव्हा १८ व्या अध्याया-संबंधीं वरील विधान बरोबर नाहीं. ज्ञानेशानीं नुसता ६ वा १८ वाच अध्याय सारभूत मानलेला नाहीं तर आणखी ९ वा आणि १५ वा हेही अध्याय सारभूत मानले आहेत. १५ व्या अध्यायाला शंकरानींही सारभूत मानलें आहे हें मागील तुलनेवरून लक्षात येईल. ज्ञानेशाच्या मताप्रमाणें ६ व्यात

(४) प्रि पांडरीपांडे—ज्ञानेश्वरदर्शन, भाग २ रा, अध्यात्मखंड, "ज्ञानेशाचे आचार्यानुसरण", पान ११२.

सर्व गीतेचें सार असल्यामुळें या चारही अध्यायांना त्यानीं महत्त्व देणें स्वाभाविक व सहेतुक आहे.

"स्वमतप्रतिपादनार्थ ज्ञानेश्वरी मुद्दाम लिहिण्यात आलेली नाहीं" असेंही एक विधान वरील लेखांत आहे.[5] त्याचा विचार पुढील प्रकरणीं करू.

नामदेवाच्या "आदी"त अभंग ९०७ मध्यें "अध्यात्मग्रंथ पाहती पैठणीं। गीता सुबोधनी जवळी असे" असें म्हटलें आहे. त्यावरून श्री पांडुरंगशर्मा यानीं असा तर्क केला आहे कीं, "सुबोधिनी" नावाची श्रीधराची गीतेवरील टीका ज्ञानेश्वराजवळ असावी"[6] ज्ञानेश्वरानीं स्वतःची मराठी टीका लिहिताना श्रीधराच्या टीकेचा उपयोग केला असेल अशी कल्पना येते. पण स्वतः श्रीधरानीं आपली टीका, भाष्य आणि त्यावरील टीका पाहून लिहिल्याचें प्रस्तावनेंत म्हटलें आहे स्वतः ज्ञानेश्वरानींही "भाष्यकारातें पुसत" टीका केल्याचें लिहिलें आहे श्रीधरानाही आधारभूत असलेल्या भाष्यकाराना वाट पुसल्यावर ज्ञानेश्वर पुनः श्रीधराना वाट विचारतील असा संभव दिसत नाही व त्यानीं श्रीधराना अनुसरल्याचा पुरावाही सापडत नाहीं. जो सापडतो तो त्याना न अनुसरल्याचा सापडतो. उदाहरणार्थ पुढील श्लोक पहा —

अपर्याप्तं तदस्माकं बलं भीष्माभिरक्षितम्।
पर्याप्तं त्विदमेतेषां बलं भीमाभिरक्षितम्॥ १–११॥

श्रीधरी (सुबोधिनी)—तथाभूतैं वीरैर्युक्तमपि भीष्मेणाभिरक्षितमपि अस्माकं बलं सैन्यं अपर्याप्तं तैः सह योद्धुमसमर्थं भाति। इदं तु एतेषां पांडवानां बलम् भीमेनाभिरक्षितं पर्याप्तं समर्थं भाति ॥

भीष्मानें संरक्षिलें असलें तरी आमचें सैन्य पांडवाच्या सैन्याशीं लढण्यास असमर्थ आहे, पांडवाचें सैन्य भीमानें रक्षित असल्यामुळें समर्थ आहे असा अर्थ या श्लोकाचा श्रीधरानीं केला आहे. या श्लोकावर शंकर-रामानुजाचीं भाष्यें नसल्यामुळें ज्ञानेश्वराजवळ जर "सुबोधिनी" असती तर त्यानीही असाच अर्थ केला असता पण त्यानीं उलट अर्थ केला आहे. "अपर्याप्त" शब्दाचा "अपार, अमर्याद" असा अर्थ करून ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं, "भीष्मानें

(५) प्रि पांवगीपांडे—ज्ञानेश्वरदर्शन, भाग २ रा, अध्यात्मखंड, "ज्ञानेशांचें आचार्यानुसरण", पान १०७

(६) पांडुरंगशर्मा—"ज्ञानेश्वरमहाराज व इतर तत्त्ववेत्ते"—चित्रमयजगत्, ऑगस्ट-सेप्टेंबर १९२१

रक्षिलेल्या या अमर्याद सैन्याशीं लढण्यास कोण समर्थ आहे ? पांडवांचें सैन्य मर्यादित-थोडें-असून वर आणखी आळशी भीम त्याचा सेनापति आहे." ज्ञानेश्वरांनी ह्या ठिकाणीं आनंदगिरीसारखा अर्थ केला आहे, श्रीधरांना अनुसरलें नाहीं. तसेंच "यावानर्थ उदपाने" या (२ ४६) श्लोकाचा अर्थ श्रीधरांनीं शंकराप्रमाणें केला आहे. ज्ञानेशांनी रामानुजाप्रमाणें केला आहे शिवाय शंकर आणि श्रीधर हे क्रमानें गीतेचे भाष्यकार व टीकाकार आहेत. टीकाकारापेक्षा श्रेष्ठ अशा भाष्यकारांना ज्ञानेश्वरांनी वाट पुसणें अधिक स्वाभाविक आहे. ज्ञानेश्वराची बरोबरीसुद्धा श्रीधर करूं शकणार नाहींत ज्ञानेश्वराचा अधिकार भाष्यकारासारखा आहे त्यावरून नामदेवाच्या यादींत "गीता सबोधिनी" असा जो उल्लेख आहे तो श्रीधरांच्या सुबोधिनीचा नसावा असें वाटतें. सबोधिनी हें गीतेचेंच विशेषण आहे व "सम्यक् बोध करणारी" असा त्याचा अर्थ आहे.

ज्ञानेश्वराच्यापूर्वी शंकर, रामानुज आणि निंबार्क हे तीन आणि समकालीं मध्वाचार्य असे चार आचार्य झाले. शंकराचार्यांचा काळ ९ व्या शतकात, रामानुजाचा ११ व्यात, मध्वाचार्यांचा १३ व्यात आणि निंबार्कांचा काळ रामानुज आणि मध्वाचार्य याच्यामध्ये मानतात. मध्वाचार्य ज्ञानेश्वर-समकालीन असल्यामुळे त्यांचें भाष्य ज्ञानेश्वरापर्यंत पोंचलेंही नसेल व ते पूर्ण द्वैती असल्यामुळें त्यांचें अनुसरण ज्ञानेशांनी केल्याचें कोणी म्हणतही नाहीं. निंबार्क हे द्वैत आणि अद्वैत दोन्ही खरीं मानणारे आहेत. हा राधा कृष्णाची भक्ति प्रतिपादन करणारा, परमात्म्याला शरीर आहे असें मानणारा, परमात्मा सर्व दोषरहित व कल्याणगुणानीं संपन्न आहे, जीवात्मे अनंत व अणुप्रमाण आहेत, असें म्हणणारा संप्रदाय आहे. तेव्हा ज्ञानेशांचें या संप्रदायाशीं कितपत पटेल तें सहज लक्षात येण्यासारखें आहे. निंबार्कांनीं गीतेवर भाष्य लिहिल्याचे प्रसिद्ध नाहीं. निंबार्कसंप्रदायातील "केशवकाश्मीरि भट्टाचार्य" या नावाच्या गृहस्थानें "तत्त्वप्रकाशिका" टीका गीतेवर लिहिली आहे. पण याचा काळ निश्चित नाहीं. हा खुद्द निंबार्कांचा शिष्य नव्हता. "श्री श्रीनिवासमाचार्यं, गुरु श्रीमंगलाधिपम् । प्रणम्य क्रियते गीताव्याख्या तत्त्वप्रकाशिका" असें यानें प्रस्तावनेंत म्हटलें आहे. निंबार्कांनीं गीतेवर व्याख्यान केलें असावें असें याच्या प्रस्तावनेवरून दिसतें. निंबार्कांनंतर श्रीनिवास त्यांच्या पीठावर आला. त्याचा श्रीमंगल हा शिष्य असावा व त्याचाही "तत्त्वप्रकाशिका"-

कार शिष्य आहे. तेव्हा याचा काल ज्ञानेश्वराच्यानंतरही असण्याचा संभव आहे. "यदा संहरते चायं कूर्मोंगानीव सर्वश" (२-५८) या श्लोकावरील "तत्त्वप्रकाशिका" टीका व ज्ञानेशांची टीका यांत किंचित्साम्य मागें दाखविलें आहे. पण हें साम्य अनुकरणानें आलेलें आहे असें म्हणण्याला इतर पुरावा नाहीं. शिवाय "श्रीधरी" आणि "तत्त्वप्रकाशिका" या टीकांत कित्येक ठिकाणी विलक्षण साम्य आढळतें—"विहाय कामान्य सर्वान् पुमांश्चरति नि स्पृह" (२-७१) यांतील "चरति" पदावर "चरति–यदृच्छाप्राप्त भोगान् भुक्ते यत्र क्व वा गच्छति" अशी तत्त्वप्रकाशिका टीका आहे व "चरति प्रारब्धवशेन भोगान् भुक्ते यत्र कापि गच्छति" अशी श्रीधरी टीका आहे. येथे कोण कोणाचें अनुकरण करतो हें सांगणें कठीण आहे. पण एक गोष्ट खरी कीं, राधाकृष्ण संप्रदायाच्या निंबार्काचार्यांना किंवा त्यांच्या संप्रदायांतील वरील प्रकारच्या तत्त्वप्रकाशिका टीकेला ज्ञानेश्वर अनुसरले असतील हें संभवत नाहीं व तसे ते अनुसरले आहेत असा पुरावा नसल्यामुळें तसें विधान आतापर्यंत कोणीं केलें नाहीं. तेव्हा राहता राहिले शंकर व रामानुज हे दोन भाष्यकार. त्यांच्या भाष्यांशींच ज्ञानेश्वरीची वरील तुलना केली आहे. शंकर, रामानुज व ज्ञानेश्वर या तिघांनाही सामान्य असणारी स्थळें या तुलनेंत अर्थातच घेतलीं नाहींत. कारण निर्णयाच्या दृष्टीनें अशा स्थलांचा कांहीं उपयोग नाही.

गीतेच्या सातशे श्लोकांपैकीं ज्या श्लोकांवरील शांकरभाष्यांत व ज्ञानेशांच्या टीकेंत (१) तत्त्वज्ञानाच्या व अर्थाच्या दृष्टीनें विशेष साम्य आढळलें (२) जेथें अर्थाबरोबरच शब्दसाम्यही आढळलें (३) दृष्टान्तसाम्य आढळलें (४) जेथें शंकरांचा अर्थ घेऊन रामानुजांचा अर्थ टाकलेला आढळला किंवा याच्या उलट (५) जेथे रामानुजांचा अर्थ घेऊन शंकरांचा टाकलेला आढळला (६) किंवा जेथें दोघांचाही अर्थ न घेता ज्ञानेशांनीं स्वतंत्र अर्थ केलेला आढळला (७) व ज्या ठिकाणी निर्गुण परमात्मतत्त्वाचें प्रतिपादन शंकरांच्या पुढें जाऊन किंवा त्यांच्यापेक्षांही स्पष्टपणे केलेलें आढळलें अशी स्थळें तुलनेकरितां वर घेतलीं आहेत.

तुलनेचा निष्कर्ष

एकंदर २१८ स्थळांची तुलना केली त्यांत असें दिसलें कीं, १४६ ठिकाणी शंकर व ज्ञानेशांनीं तत्त्वज्ञानाच्या व अर्थाच्या दृष्टीनें सदृश अशी

टीका केली आहे. त्यापैकीं ४२ ठिकाणीं शंकराचेच शब्द ज्ञानेशानीं योजिले आहेत, १० ठिकाणीं शंकर आणि ज्ञानेश याचे दृष्टान्तही सारखे आहेत, व ९७ ठिकाणी शंकराचा अर्थ घेऊन रामानुजाचा टाकला आहे. ६८ ठिकाणीं शंकराचा किंवा रामानुजाचाही अर्थ न घेता ज्ञानेशानीं स्वतंत्र अर्थ केले आहेत. ३८ ठिकाणी तर निर्गुण किंवा मायावादपर अर्थ शंकरापेक्षाही पुढे जाऊन किंवा त्याच्याहीपेक्षा स्पष्टपणें केले आहेत एका ठिकाणीं शंकर व रामानुज दोघाच्याही अर्थाचा समुच्चय केला आहे. व फक्त ९ ठिकाणीं शंकराना सोडून रामानुजाचा अर्थ स्वीकारला आहे. तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें शंकराना विरोधी असें एकही स्थळ नाहीं. शंकराना सोडून रामानुजाना अनुसरल्याची स्थळें तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें महत्त्वाचीं नाहींत. रामानुजाप्रमाणें जेथें अर्थ केला आहे अशा सहा स्थळापैकीं पाच स्थळें अशीं आहेत कीं, तेथील अर्थ ज्ञानेशाना स्वतंत्रपणेंही सुचणें संभवनीय आहे. उदाहरणार्थ–(१) "आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेन" (२–२९) या श्लोकातील "दृष्टि सुनि जेयाते। ब्रह्मचर्यादि व्रतें। मुनीश्वर तपातें। आचरति॥ १७१॥" येथील तपाचरणाची कल्पना "सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति तपांसि सर्वाणि च यद्वदन्ति यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पदं संग्रहेण ब्रवीम्ये" (२–१५) या कठोपनिषदातील मंत्रावरून घेतली आहे हें त्या ओवीतील ब्रह्मचर्याच्या उल्लेखावरून सहज लक्षात येईल. "श्रवणायापि बहुभि यो न लभ्य. आश्चर्यो वक्ता कुशलोऽस्य श्रोता (२–७)" या कठोपनिषदातील मंत्रावरूनच "आश्चर्यवत् पश्यति" हा श्लोक घेतला असल्यामुळें तपाचरणाची कल्पना रामानुज व ज्ञानेश्वर या दोघानींही कठोपनिषदातनच घेतली असावी, पण शंकराच्या भाष्यात तपाचा उल्लेख नसल्यामुळें, रामानुजभाष्यातील कल्पनेची छाया ज्ञानेश्वराच्या ओंवीवर पडल्याचें तुल्नेंत दाखविलें आहे. वस्तुत ही कल्पना स्वतंत्रपणें कठोप *निषदावरून ज्ञानेश्वराना सुचली हें उघड दिसतें*

(२) "शब्दब्रह्म अतिवर्तते" (६–४४) याचा "अनिर्वाच्य" हा अर्थ किंवा (३) "अनन्या चिन्तयन्त" (९–२२) याचा ज्ञानेशानीं केलेला अर्थ (४) "शशिसूर्यनेत्र" (११–१९) याचा प्रसाद आणि प्रताप हा अर्थ किंवा (५) "आत्मानं नियम्य" (१८–५१) याचा इंद्रियासहित मनाचें नियमन करणें हा अर्थ स्वतंत्रपणें सुचण्यासारखा आहे. पण यापैकीं ३–४ ठिकाणीं रामानुज आणि ज्ञानेशात शब्दसाम्यही आढळल्यामुळें हे अर्थ रामानुजापासून

ज्ञानेशांनीं घेतले असावे असें तुलनेंत दाखविलें आहे. रामानुजांच्या अनुसरणाचें निरपवाद स्थळ एकच आहे व तें "यावानर्थ उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके" (२–४६) हा श्लोक होय. बाकीचीं सर्व स्थळें संशयित व अर्थाच्या दृष्टीनें अगदीं गौण होत. तथापि या सहा स्थळीं ज्ञानेश रामानुजांना अनुसरले असें म्हटलें तरी त्याच्या उलट तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें महत्त्वाच्या अशा ५७ ठिकाणीं रामानुजांना सोडून शंकरांचा अर्थ ज्ञानेशांनीं स्वीकारला आहे, १४६ ठिकाणीं शंकरांप्रमाणें अर्थ केला आहे, ४२ ठिकाणीं शंकरांचे शब्द ज्ञानेशांनीं अर्थ करितांना योजिले आहेत, १० ठिकाणीं शंकरांचेच दृष्टान्त ज्ञानेशांनीं घेतले आहेत व २–३ ठिकाणीं तर शंकरांच्या भाष्याचें भाषांतरच केलें आहे. या गोष्टी लक्षांत घेतल्या म्हणजे "भाष्यकारांतें (वाट) पुसत" यांतील "भाष्यकार" शब्दानें ज्ञानेशांना एकच भाष्यकार अभिप्रेत आहेत व ते म्हणजे शंकराचार्य होत असें या तुलनेवरून दिसेल व या वाक्याच्या अर्थाविषयीं शंका नाहींशी होऊन वाद थांबतील अशी आशा आहे.

" " " " " " "

तुलनेवरून असें दिसतें कीं, शंकराना अनुसरण्याची ज्ञानेशाची प्रवृत्ति सर्व अध्यायात दिसते, पण ती १२ व्या अध्यायात अत्यंत कमी व १८ व्यात सर्वांत अधिक आहे. ४ ते १२ अध्यायात स्वतंत्र अर्थ करण्याची प्रवृत्ति फार दिसते. ज्ञानेश्वरीच्या पहिल्या १२ अध्यायापेक्षाही पुढील ६ अध्याय मोठे आहेत आणि याच अध्यायात शंकराना अनुसरण्याची प्रवृत्ति सर्वांत अधिक व स्वतंत्र अर्थ करण्याची प्रवृत्ति अगदीं कमी दिसते. १८ व्या अध्यायात शंकराचें अनुसरण पुष्कळ असल्यामुळें " भाष्यकारातें वाट पुसत " हें विधान त्या अध्यायापुरतें असावें असा कित्येकाचा तर्क आहे तो बरोबर नाहीं कारण १८ व्याच्या ७८ श्लोकात ३३ साम्यस्थळें आहेत तर १९ व्याच्या २० श्लोकात ११ साम्यस्थळें आहेत व शंकराना अनुसरण्याची प्रवृत्ति कोठें कमी, कोठें अधिक असली तरी सर्व अध्यायात आहे

प्रकरण चौथे

ज्ञानेश्वरींतील अध्यात्म

" भाष्यकारातें (वाट) पूसतु " यांतील भाष्यकार शब्दानें शंकराचार्य घेण्याला कांहीं गमक किंवा पुरावा नाहीं, या प्रमुख आक्षेपाचा गेल्या प्रकरणांत विचार केला आणि शंकर, रामानुज व ज्ञानेश्वर यांच्या भाष्यांची जी तुलना केली तीमध्यें भाष्यकार शब्दानें शंकराचार्यच अभिप्रेत आहेत असें म्हणण्याला भरपूर पुरावा उपलब्ध झाला. ज्ञानेश्वरी लिहितांना मध्यें मध्यें ज्ञानेश्वरांनीं शंकराचार्यांना वाट पुसली आहे हें निश्चित झाल्यामुळें ज्ञानेश्वरींतील तत्त्वज्ञानाचें सामान्य स्वरूप शंकरांच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणें आहे इतकें समजलें. आतां त्या तत्त्वज्ञानाचें निश्चित स्वरूप काय आहे हें अंतर्गत पुराव्यावरून पहावयाचें आहे. तत्पूर्वी आणखी एका आक्षेपाचा थोडक्यांत विचार केला पाहिजे.

ज्ञानेश्वरीमध्यें ज्ञानेश्वर हे स्वतंत्र ग्रंथकार नाहींत तर स्वतंत्र टीकाकार आहेत; त्यामुळें त्यांचें स्वत:चें मत सांगण्याला ज्ञानेश्वरींत अवसर नाहीं. व्यासांचें मत त्यांना सांगावें लागलें आहे. हा तो आक्षेप होय. हा आक्षेप जर खरा मानिला तर ज्ञानेश्वरांच्या मताकरितां ज्ञानेश्वरीचा अभ्यास करणें व्यर्थ होणार आहे. पण हा आक्षेप इतका पोकळ आहे कीं, मराठी वाङ्मयांतील ज्ञानेश्वरीसारख्या ज्येष्ठ व श्रेष्ठ ग्रंथांत कर्त्याचें मत प्रकट झालें नाहीं या कल्पनेला एक क्षणभरही कोणी थारा देणार नाहीं.

संस्कृतमधील भाष्यवाङ्मयाशीं ज्याचा परिचय आहे असा कोणीही गृहस्थ एकादा ग्रंथ केवळ भाष्य आहे म्हणून भाष्यकाराचें मत प्रतिपादन करणारा नाहीं असें म्हणणार नाहीं. कारण तसें असतें तर गीतेवरील निरनिराळीं भाष्यें एकार्थकच झालीं असतीं. शंकर, रामानुज, मध्वाचार्य, वल्लभाचार्य यांनीं प्रस्थानत्रयीवर भाष्यें लिहिलीं, परंतु त्यांत प्रत्येकानें आपलें मत प्रतिपादन केलें. तसाच प्रकार ज्ञानेश्वरांचा आहे. वाचस्पति मिश्रांसारखे कांहीं विद्वान् परस्परविरुद्ध मत प्रतिपादन करणाऱ्या दर्शनग्रंथावर टीका लिहितात हें खरें, पण ज्ञानेश्वर अशा टीकाकारांच्या वर्गातील पांडित्य दर्शविणारे विद्वान् नसून

भाष्यकाराच्या दर्जाचे स्वमतप्रतिपादक टीकाकार आहेत, साक्षात्कारी, अनुभवसंपन्न योगी आहेत आणि गुरुपरंपरेनें ज्यांना विशिष्ट तत्त्वज्ञान प्राप्त झालें आहे असे सांप्रदायिक आहेत. ज्ञानेश्वरी लिहिण्यापूर्वी त्यांचीं मतें स्थिर झालीं होती. त्यांचें तात्त्विक ग्रंथांचें वाचन मोठें होतें असें त्यांच्या ग्रंथावरून दिसतें. स्वतःचीं मतें प्रतिपादन करण्याच्या दृष्टीनें गीता ग्रंथ त्यांना योग्य वाटला म्हणूनच टीका करण्याकरितां त्यांनी तो ग्रंथ निवडला. एकीकडे ज्ञानेश्वर हे नुसते भाषांतर करणारे नाहींत असें म्हणावयाचें व दुसरीकडे ते नुसते टीकाकार आहेत असें म्हणावयाचें ही विसंगति आहे. ज्ञानेश्वराचीं स्वतःचीं मतें निश्चित नसतीं तर तात्त्विक विवेचनाला प्रारंभ झाल्याबरोबर दुसऱ्या अध्यायातील ११ आणि १२ व्या श्लोकावर अजातवाद आणि मायावादाचें विवेचन श्लोकांत किंवा भाष्यांत स्पष्टपणें नसतांही ज्ञानेश्वरानीं केलें नसतें. तेव्हां ज्ञानेश्वरांना स्वतःचीं मतें आहेत व तीं त्यांनीं ज्ञानेश्वरींत प्रकट केलीं आहेत. शंकराचीं व त्यांचीं मतें जुळतीं असल्यामुळें त्यांना मधून मधून त्यांनीं विचारलें असलें तरी शंकर-रामानुजापेक्षां स्वतंत्र असे अर्थ ६८ ठिकाणीं त्यांनीं केले आहेत व त्यांतील कांहीं त्यांच्या स्वतंत्र बुद्धिमत्तेची व प्रतिभेची चमक दाखविणारे आहेत हें मागें दाखविलें आहे. म्हणून ज्ञानेश्वरींत प्रकट झालेल्या ज्ञानेश्वराच्या अध्यात्मविषयक विचाराचें आतां निरीक्षण करूं.

सातशतें श्लोक। अध्याया अठराचे लेख। परी देवो बोलिले एक। जे दुजें नाहीं॥ (१८-५८) तैसी जो ब्रह्मविद्या राओ। जो सकळ शास्त्रा विसंवता ठाओ। ते भगवद्गीता वोविं गाओ। ऐसें केलें॥ (१०-१९) जें सप्रपंच अज्ञान जाये। जेणें एकु मी गोचरु होये। तें उपपत्तीचेनि उपायें। गीतारूप हें॥ (१८-१३७९)॥ गीतेच्या सातशें श्लोकांत देवांनी एकच अर्थ सांगितला आहे. गीता ही ब्रह्मविद्येचा राजा आहे. प्रपंचासहित अज्ञानाचा नाश होऊन एक परमात्म्याचें ज्ञान होईल अशा उपपत्ति गीतेंत सांगितल्या आहेत, हें सर्व गीताविषयीं ज्ञानेशाचें मत आहे. प्रत्यक अध्यायांत काय सांगितलें आहे या विषयीं दोन ठिकाणी त्यांनी मतप्रदर्शन केलें आहे. १० व्या अध्यायाच्या प्रारंभीं पहिल्या ९ अध्यायातील विषय आणि १८ व्या अध्यायात सर्व अध्यायाचे विषय सांगितले आहेत. ज्ञानेशानींही कर्मकांड, देवताकांड व ज्ञानकांड असे गीतेचे तीन विभाग केले आहेत. पण त्यांची वाटणी रामानुजाप्रमाणें सहा सहा अध्यायांत केली नाहीं. पहिल्या

" " " " " " " " "

९ अध्यायाचे विषय दोन ठिकाणीं सांगितले आहेत. त्यात किंचित् विसंगति दिसते —

अ०	१० व्या अध्यायाच्या आरंभीं	१८ व्या अध्यायाच्या शवटीं
१	अर्जुनविषादयोग	शास्त्रप्रवृत्तिप्रस्ताव–१४२५
२	सांख्य योग	मोक्षदानीं स्वतंत्र। ज्ञानप्रधान हें शास्त्र। येतुलालें दुजा सूत्र। उभारिलें १४२६
३	केवळ कर्म	सद्भावें कर्म करावें कर्में ईश्वरार्पण करावीं १४३२
४	ज्ञानयुक्त कर्म	हेंचि ईश्वरीं कर्मयोगें। भजन कथनाचें खागें।
५	योगतत्त्वाला प्रारंभ	आदरिलें शेषभागें।
६	योगस्थिति	चतुर्थाचेनि ॥ १४३३ ॥
७	चतुर्विध भक्त	तें विश्वरूप अकरावा। अध्याऊ सपे जेथ आघवा। तंव कर्मी ईशु भजावा। हें जें
८	प्रयाणसमयशुद्धि	बोलिलें ॥ १४३४ ॥
९	संपूर्ण गीतेचा अभिप्राय	तें अष्टाध्याइ उघड। जाणा एथ देवता-कांड ॥ १४३५ ॥

चौथ्या अध्यायापासून ११ व्या अध्यायाच्या अखेरपर्यंत ८ अध्यायांचें देवताकांड आहे असें ज्ञानेश १८ व्या अध्यायात म्हणतात. पण ही कल्पना १० वा अध्याय लिहिताना नसावी असें वाटतें अध्याय ४ ते ६ याचे जे विषय १० व्या अध्यायाच्या आरंभीं दिले आहेत, त्यावरून त्या तीन अध्यायाना देवताकांडात घालण्याची कल्पना ही मागाहून सुचलेली दिसते वस्तुत देवताकांडात अंतर्भूत करण्यासारखें या अध्यायात काहीं नाहीं कर्मापेक्षा कर्माच्या मागें असलेली बुद्धि महत्त्वाची आहे, ती जर सम असेल तर कर्माचें बंधकत्व नष्ट होतें ही समत्वबुद्धि प्राप्त व्हावी म्हणून ध्यानयोगाचा प्रस्ताव पाचव्या अध्यायात करून सहाव्यात त्याचें सविस्तर प्रतिपादन केलें आहे सातव्यात चतुर्विध भक्ताच्या वर्णनाला प्रारंभ होऊन बाराव्यात " यो मद्भक्त स मे प्रिय ' असा उपसंहार असल्यामुळे हे सहा अध्याय रामानुजाप्रमाणें उपासनाकांडाचे मानणेंच अधिक युक्त वाटतें

ज्ञानेशानी १२ ते १५ असें चार अध्यायांचें ज्ञानकांड मानिलें आहे. तेव्हा ज्ञानेशाचे अध्यात्मविषयक विचार याच अध्यायात प्राधान्यानें सापड

तील. दुसऱ्या अध्यायात हें गीताशास्त्र "ज्ञानप्रधान" आहे (१८–१४२१) असें ज्ञानेशांनीं आपल्या मतें सिद्ध केलें असल्यामुळें, तेथें आणि इतर कांहीं अध्यायांत अध्यात्मविषयक विचार त्यांनीं प्रकट केले आहेत. परमात्मा, जगत् आणि जीव यांचें स्वरूप व परस्परसंबंधाविषयीं ज्ञानेशाचीं मतें काय होतीं तें आतां थोडक्यांत पाहू.

परमात्मतत्त्व

गुरुजी मैं तो एक निरंजन ध्याऊं ॥ कहे मछिंदर गोरख बोले ज्योतमें ज्योत मिलाऊं ॥

× × ×

दृष्टी जे आगर शून्याचें जें सार । तेंचि दशमद्वार जाण बापा ॥
शून्य निरशून्य त्याहिमाजी बीज । तयामाजी गुज गुरुवस्तु ॥
जाणण्याचें मूळ अकुळाचें कुळ । अलभ्याचें स्थळ तयाठायीं ॥
गोरक्षप्रसादें लाधलिया सुखा । गहिनीचिया द्वीपा तारू आले ॥

× × ×

निरालंब देव निराकार शून्य । मनाचेंही भान हारपलें ॥

—निवृत्तिनाथ

नाथसंप्रदायांत वाढलेल्या ज्ञानेशांनीं परमात्मतत्त्वाच्या अंतिम स्वरूपाचें निरपेक्ष वर्णन, आपल्या परंपरेप्रमाणेच केलें आहे. निरपेक्ष म्हणण्याचें कारण असें कीं, अज्ञानी जीव आणि जगत् यांच्या अपेक्षेनें हेंच वर्णन सापेक्ष होऊन निराळ्या रीतीनें करावें लागतें आणि त्यामुळेंच परमात्मवस्तूच्या स्वरूपाविषयीं नाना रीतींचे मतभेद उद्भवतात. म्हणून प्रथम अंतिम सत्याचें निरपेक्ष वर्णन ज्ञानेशांनीं केलें आहे तें पाहिलें म्हणजे त्याच्या अनुरोधानें इतर सापेक्ष वर्णनेंही समजणें सोपें जाणार आहे—

यऱ्हवीं तऱ्हीं महामती । विश्वतश्चक्षु या श्रुती ।
तेयाचिये व्याप्ती । रूप केलें ॥ १३–८७९ ॥
वाचूनि हस्तनेत्रपाए । हे भाक काय तेथ आहे ।
सर्व शून्याचा साहे । निष्कर्ष जे ॥ ८८० ॥
पैं कल्लोळातें कल्लोळें । ग्रसितजसें ऐसें केलें ।
परि ग्रसितें ग्रासा वेगळें । असे काइ ॥ ८८१ ॥
तैसें सर्वादि जें एक । तेथ कें व्याप्य व्यापक ।
परि बोलावेया नाव एक । करावें लागे ॥ ८८२ ॥

पैं शून्य जें दाखवें जालें । तें निंदुलें एक केलें ।
तैसें अद्वैत दाखवें बोलें । द्वैतचि कीजे ॥ ८८३ ॥
म्हणौनि गा श्रुती । द्वैतभावें अद्वैतीं ।
निरोपणा वाहाती । वाट केली ॥ ८८५ ॥
मग आकारु हा हारपे । तेधवा रुद्र जें म्हणिपे ।
तें हिं गुणत्रय लोपे । तै जें शून्य ॥ १३–९२० ॥

× × ×

या देहाची हे दशा । आणि आत्मा तो ऐसा ।
पै सिद्ध नित्यु आपैसा । अनादिपणें ॥ १३–११०१ ॥
सकळु ना निष्कळु । अक्रियु ना क्रियाशीळु ।
कृशु ना स्थूळु । निर्गुणपणें ॥ ११०२ ॥
आभासु ना निराभासु । प्रकाशु ना अप्रकाशु ।
अल्पु ना बहुवसु । अरूपपणें ॥ ११०३ ॥
रीता ना भरितु । रहितु ना सहितु ।
मूर्तु ना अमूर्तु । शून्यपणें ॥ ११०४ ॥
आनंदु ना निरानंदु । एकु ना विविधु ।
मोकळा ना बद्धु । आत्मेपणें ॥ ११०५ ॥
एतुला ना तेतुला । आयिता ना रचला ।
बोलता ना उगला । अलक्षपणें ॥ ११०६ ॥
मरे ना चर्चे । वाढे ना खाचे ।
वीटे ना वेचे । अव्ययपणें ॥ ११०८ ॥

× × ×

जेधवा कापुर जळो सरे । तेयाचि नाव आगि पुरे ।
मग उभयातीत उरे । आकाश जेंवि ॥
का गेल्या एकाएकु । वाढे तो शून्यविशेखु ।
तैसा आहेनाहींचा शेखु । मीचि मग आथि ॥ १८–१२०५–६ ॥
आता महाशून्याचा डोहीं । गगनासीचि थाउ नाहीं ।
तेथ तागा लागैल काइ । बोलाचा एआ ॥ ६–३१५ ॥
भरे आदिशून्याचा गाभारा । नाणेयासि ॥ ७–२४ ॥

एरी जीवभावाचिये पाळतिये । काहिं मर्यादेचि करू नेये ।
पाहिजे करण हें आघवेंचि निये । तरि मूळ ते शून्य ॥ ८–२६ ॥
हा गा मनातें मार्गे साडावें । पवनातें वारीं मरावें ।
आदिशून्य तें उतरौनि जावें । केउतें वाहीं ॥ १०–१६२ ॥
आपुलिया साटोवाटी । घेंति शून्य उठाउटी ।
तेही मातें किरीटी । पावति गा ॥ १२–५८ ॥
तैसें द्रष्टा दृश्य हें जाए । मग कोणु म्हणे काइ आहे ।
हें अनुभवेंचि पाहे । रूप जेया ॥ १५–५११ ॥
सुखासि सुख जोडलें । जें तेज तेजासि सापडलें ।
शून्यहि बुडालें । शून्यिं जियें ॥ १५–५१४ ॥

परमात्मवस्तूच्या अंतिम स्वरूपासंबधानें अशा रीतीचें वर्णन ज्ञानेशानीं केलें आहे. परमात्मवस्तु ही अनादि, निर्गुण, अरूप, अलक्ष्य व अव्यक्त आहे. तिचें वर्णन करिता येत नाहीं तिला सकल किंवा निष्कल, अक्रिय किंवा क्रियावान्, कृश किंवा स्थूल, अल्प किंवा पुष्कळ, रिती किंवा पूर्ण, मूर्त किंवा अमूर्त, एक किंवा अनेक, मुक्त वा बद्ध, मुकी किंवा बोल्की, काहीही म्हणता येत नाहीं. परमात्मवस्तूचे हें निषेधात्मक वर्णन परिणामकारक शब्दात सागण्याकरिता ज्ञानेशानी परमात्मतत्त्व हें "सर्व शून्याचा निष्कर्ष" आहे, असें वर्णन केलें आहे ही महत्त्वाची आणि विशेष लक्षात घेण्यासारखी गोष्ट आहे. कारण बाकीचीं सर्व निषेधात्मक विशेषणें काहीं गीतेंत तर काहीं तीवरील शांकरभाष्यात आढळतील. पण "सर्व शून्य" असें अंतिम वस्तूचें वर्णन ज्ञानेशानी स्वतंत्र रीतीनें केलें असल्यामुळेच त्याला महत्त्व आहे. ज्ञानेशाचें स्वत चें मत या शब्दानीं व्यक्त झालें आहे "सर्व शून्याचा निष्कर्ष" असें परमात्म्याचें वर्णन शंकरानीं भाष्यात न करणे स्वाभाविक आहे. कारण बुद्धाच्या नास्तिकवादाचा त्या वर्णनाला वास येतो अशी त्याची समजूत होती. पण स्वत बुद्धानेही "सव्व शून्य" हें वर्णन "सद्वस्तु नाहीं" हें सागण्याकरिता केलें नसून "नामरूपात्मक जगताचा त्या वस्तूच्या ठिकाणीं अभाव आहे" हें सागण्याकरिता केलें होतें असें आता सिद्ध होऊ लागलें आहे.[1] या प्रकरणाच्या आरंभी उद्धृत केलेल्या गहिनीनाथाच्या अभंगातही "शून्याचें जें

(१) प्रो गो व बापट—"भगवान् गौतमबुद्धाची सद्वस्तुविषयक कल्पना", "तत्त्वज्ञानमंदिर", जुलै १९२८

सार" असें वर्णन आहे तें सद्वस्तूचा निषेध करण्याकरिता नसून तिच्या निर्गुणत्वाचें, अद्वैतस्वरूपाचें व अनिर्वचनीयत्वाचें निदर्शक आहे. शून्यही जरी सांगावयाचें झालें तरी त्याची खूण म्हणून एक लहानसा बिंदु काढावा लागतोच त्याप्रमाणें बोलाचें द्वैत पत्करून त्या "सर्व शून्याचा निष्कर्ष" असणाऱ्या वस्तूचें वर्णन करावें लागतें. वर्णन करावें लागलें म्हणजे वाच्यवाचकभाव आलाच, शिवाय अद्वैततत्त्व सांगण्याकरिता "हें विश्व परमात्मच आहे" असें म्हटलें की, विश्व व्याप्य आणि परमात्मा व्यापक असा व्याप्यव्यापकभाव आलाच. तो नित्य आहे म्हटलें कीं गुणगुणीभाव आलाच. पण हें वाच्यवाचकत्वाचें, व्याप्यव्यापकत्वाचें, गुणगुणीभावाचें द्वैत केवळ वर्णनाकरिता आहे. वस्तुत जें एकच आहे तेथें व्याप्यव्यापकभाव कोठून येणार ? असें ज्ञानेशाचें म्हणणें आहे. शून्य शब्दानें अभावावस्था सांगावयाची नाहीं हें त्यांनीं स्पष्ट केलें आहे—

एऱ्हवीं संपूर्णपण तयाचें पहावें । तरि शून्यचि नव्हे तें स्वभावें ।
वरि गगनाचेनि पाल्वें । गाळूनि घेतलें ॥ ८–१९ ॥
नवा मी पुराणु । शून्य मी संपूर्णु ।
अस्थूलु मी अणणू । जे काहि तें मी ॥ १८–११९१ ॥

तात्पर्य, भावाभावाच्या पलीकडची, निरपेक्ष भावरूप, पूर्ण आणि निर्विशेष अशी वस्तु, "शून्य" या शब्दानें ज्ञानेशाना सांगावयाची आहे हें तत्त्व इतकें पूर्ण आहे कीं, त्याला अभावाच्या अर्थानें शून्य म्हणता येणार नाहीं. हें अभावात्मक शून्यही ज्या शून्यात विलीन झालें आहे असें तें शून्य आहे.

तैसा उपाधि उपहिता । सेवटु जेथ विचारिता ।
तें कोण्हाहिं न पुसता । निरुपाधिक ॥
जैसें न सघणें वरि । वाला पतिसि रूप करी ।
बोलु निमालेपणें मिरी । अचर्यातें ॥
पा सांघणेया जोगें नव्हे । तेंयिचें सांघणें ऐसें आहे ।
म्हणौनि उपाधि लक्ष्मीनाहें । बोल्जिे आदिं ॥
पाडिवेयाची चंद्ररेखा । निरुता दावावेया शाखा ।
दाविजे तेविं औपाधिका । बोली इया ॥ १५–४३४–३७ ॥
यऱ्हवीं नबोलणेंन बोलणें । जेथिंचें सर्व नेणिव्रा जाणणें ।
काहिंचि न होउनि होणें । जं वस्तु गा ॥ १५–५०७ ॥

सोऽहं तर्हि अस्तवले । जेथ साधणेंचि मूकावलें ।
द्रष्टृत्वेंसि विरालें । दृश्य जेथ ॥ १५–५०८ ॥
जो आपणपेंचि आपणेया । प्रकाशितुसे धनंजया ।
काइ बहु बोलों जेया । नाहिं दूजे ॥
तो गा मी निरुपाधिकु । क्षराक्षरोत्तमु एकु ॥ १५–५२३–२४ ॥
हें एकैक ऐसें । नाना परिं भापावसे ।
स्तोत्र करुनि तुज दोसे । निर्विशेषा ॥ १८–११ ॥
जिहिं विशेषणी विशेषिजे । तें दृश्य नव्हे रूप तुझें ।
हें जाणें म्हणौनि मी लाजें । वानणा इही ॥ १८–१२ ॥

निरुपाधिक असें हें तत्त्व वाणीचा विषय होऊं शकत नाहीं बोलण्याशिवायच तें बोलायचें असतें, जाणल्याशिवायच तें जाणावयाचें असतें, कारण त्या ठिकाणा द्रष्टा दृश्य दर्शन ही त्रिपुटी अस्तगत झालेली असते पण त्याच्यासंबंधीं कांहीं बोलावयाचे झालें म्हणजे कल्पित उपाधीच्या साहाय्यानें बोलावें लागतें. विश्व ज्यानें व्यापिलें आहे तो परमात्मा असें विश्वाची उपाधि घेऊन सांगावें लागतें, पण वस्तुत विश्व अशी परमात्म्यापेक्षा वेगळी उपाधि नाहींच, तो एक, द्वितीयरहित असा निरुपाधिक, निर्विशेष आणि निर्गुण आहे, असा ज्ञानेश्वराचा सिद्धान्त आहे. परतत्त्वासंबंधीचा ज्ञानेश्वराचा हा मुख्य सिद्धान्त, –जो स्पष्ट करण्याकरिता "सर्व शून्याचा निष्कर्षु" असे शब्दही त्यांनीं योजिले आहेत–तो जर घट्ट धरून ठेविला तर परमात्मस्वरूपाच्या विशेष स्पष्टीकरणाकरिता, द्वैताच्या भाषेत उपाधींच्या साहाय्यानें जें विवेचन करावें लागतें त्यामुळें गैरसमज उत्पन्न होणार नाहात

अजातवाद आणि मायावाद

या मुख्य सिद्धान्तासंबधानें अशी शंका येते का, जर नित्य, एक, अद्वितीय, निर्विशेष, निरुपाधिक परमात्मतत्त्वावाचून दुसरें कांहींच नाहीं तर हें विश्व आणि त्यातील नानात्व, उत्पत्तिस्थिति व लय यांची संगति कशी लावायची ? या प्रश्नाला अजातवाद आणि मायावाद या जोडगोळीनें ज्ञानेशानीं उत्तर दिलें आहे.

देखैं निर्मिये जे होति । ते दोहींतेंहीं न शोचिति ।
जें होये जाये हे भ्रांति । म्हणौनिया ॥ २–१०२ ॥

हें उपजे आणि नाशे । ते मायामय दिसे ।
यऱ्हवीं तत्त्वता वस्तु असे । अविनाशचि ॥ १०५ ॥
जैसें पवनें तोय हालविलें । आणि तरंगाकार जालें ।
तरि कवण कें जन्मलें । म्हणों तेथ ॥ १०६ ॥
तेंचि वायूचें स्फुरण ठेलें । आणि उदक साहाजें सपाटलें ।
तरि काइ आता निमालें । विचारीं पा ॥ १०७ ॥
तैसें सकल हें मूर्त । जाण पां मायाकारित ।
जैसें आकाशीं निरंत । अभ्रपटल ॥ २–१६८ ॥
ऐसें आदीचि जे नाहीं । तेयालागीं रुदसी काइ ।
तूं अवीट हें पाहीं । चैतन्य एक ॥ १६८ ॥
तव हासौनि कृष्ण म्हणे । तुझें नवल ना हें बोलणें ।
करणासि काइ दीजैल करणें । एथ अद्वैतीं इये ॥ ६–६७ ॥
प व्यामोहाचिये सेजे । वलिया अविद्या निद्रिता रिगिजे ।
तेव्हलि हा दु स्वप्नु भोगिजे । जन्ममृत्युचा ॥ ६८ ॥
पाठिं अवसात ये चेऊ । तें ते आघवेंचि होये वावो ।
ऐसा उपजे नित्य सद्भावो । तोही आपणपाचि ॥ ६९ ॥
एथ भूतें जियें अव्यक्तलि । तियें मीचि होऊनि ठेलीं ।
आणि वर्ततें आथि जालीं । तेही मीचि ॥ ७–१९७ ॥
च । भविष्यमाणें ऐसीं । तेंहि मजवेगळीं नाहीं ।
हा बोलुचि, यऱ्हवीं काहीं । होये ना जाए ॥ १९८ ॥
आता अविभूत जें म्हणिपे । तेंही सावों सक्षेपें ।
तरि होय आणि हारपे । अभ्र जैसें ॥ ८–२९ ॥
तैसें असतेपण आहाच । जेया नाहीं होइजे हें साच ८–३० ॥
तरि आता देह असो अथवा जाओ । आम्ही तव वस्तूचि केवळ
आहों । का दोरीं सर्पत्व वाओ । दोराचिया कडौनि ॥ ८–२४६ ॥
मज तरंगपण असे का नसे । ऐसे उदकासि काहीं प्रतिभासे ।
तें भलें तेव्हा जैसें तैसें । उदकचि कि ॥ ८–२४७ ॥
तरंगाकारें न जन्मेचि । ना तरंगलोपें नाशेचि ।
तेवि विदेह जे देहेंचि । वस्तु जाले ॥ ८–२४८ ॥

रश्मिचेनि आधारें जैसें । नाहिं तेंचि मृगजळ असे ।
माझा ठाइं भूतजात तेसें । आणि मातें भाजी ॥ ९-८४ ॥

तसेंच अश्वत्थवृक्षाचें उन्मूलन सोपें आहे. कारण हा वृक्ष मुळात नाहींच असें सांगताना ज्ञानेश्वर म्हणतात—

गंधर्वदुर्ग काइ पाडावे । काइ शशविषाण मोडावें ।
होआवें मग तोडावें । खपुष्प किं ॥ १५-२१३ ॥
तैसा संसारु हा वीरा । रुखु नाहिं साचोकारा ।
मा उन्मूलनिं दरारा । काइसा तऱ्ही ॥ २१४ ॥
आम्ही सांघितली जे परी । मूळडाहाळाची उजिरी ।
तें वांझेचें घर भरिं । लेंकुरें जैसीं ॥ २१५ ॥
का कीजति चेइलेपणी । स्वप्नींचि तियें बोलणीं ।
जैसी जाण ते काहाणी । दुबळेयाची ॥ २१६ ॥
म्हणौनि पैं धनंजया । आम्ही वानिली ते रूपमाया ।
कासविएचेनि तूपें राया । उन्मारिले ॥ २१७ ॥
मूळ अज्ञान तेंचि लटिकें । मा तयाचें काज केतुकें ।
म्हणौनि संसाररुखु सतिकें । वाऊग्चि पैं ॥ २१८ ॥

जन्म आणि मृत्यु ही भ्रान्ति आहे, अविनाश अशी वस्तु जन्मतही नाहीं आणि मरतही नाही. संपूर्ण मूर्त जगत् हें मायाकार्य आहे.

स्वप्नातील वस्तूंना वास्तविक अस्तित्व नसतें तसें या जगालाही नाहीं. हें अस्तित्वातच आलें नाही मग त्याला मृत्यु कसला ? भूतें होऊन गेलीं, आहेत, होतील, या सर्व बोलण्याच्या गोष्टी आहेत वस्तुत काहींही झालें नाहीं व गेलें नाही. भूतांचें अस्तित्व हें पोकळ आहे, वस्तुत तीं नाहींतच. विश्वाचा हा संसारवृक्ष मुळीं अस्तित्वातच नाहीं, मग त्याच्या उन्मूलनाची चिंता कसली ? संसारवृक्षाचा हा जो पसारा सांगितला हा वांझेच्या घरातील मुलाप्रमाणें अविद्यमान आहे. संसारवृक्षाचें उन्मूलन म्हणजे सशाचें शृंग तोडण्यासारखें आहे किंवा आकाशपुष्प खुडण्यासारखें आहे. मूळ अज्ञान तेंच आधीं खरें नाहीं, मग त्याचें कार्य जें जगत तें खरें कसें असेल ? अशा

हे विचार व्यक्त केलेले नाहींत. म्हणूनच ज्ञानेशाच्या विचाराना महत्त्व आहे. ज्ञानेशाचे स्वत चे हे विचार आहेत हें लक्षात घेतलें पाहिजे.

अजातवाद आणि मायावाद हीं जुळी भावंडें आहेत. हें जग निर्माणच झालें नाही असें म्हटलें की, हें जें दिसतें तें काय ? या प्रश्नाला उत्तर द्यावें लागतें व तें मायावादानें दिलें जातें. वस्तुत नसून जें दिसतें तें मायेमुळे, अज्ञान्यामुळे, भ्रमानें दिसतें. पण मूळ वस्तूच्या दृष्टीनें माया, अज्ञान किंवा भ्रान्ति यानाही अस्तित्व नाहीं. जसें दोरीला सर्पभ्रम केव्हाच झाला नव्हता किंवा पाण्याला तरंग आहोत असें कधीच वाटलें नव्हतें. तेव्हा ज्या ठिकाणीं जें नाही तें पहाणाराला, माया, अज्ञान किंवा भ्राति झाली आहे. मूल वस्तूच्या दृष्टीनें त्याना अस्तित्व नाही हा ज्ञानेशाचा सिद्धान्तही पक्का धरून ठेविला पाहिजे. ज्ञानेश्वर हे माया, अज्ञान किंवा भ्रम मानितात, पण तो अज्ञान्याच्या दृष्टीनें मानतात. अज्ञानी जीवाना हें नामरूपात्मक जगत् नसूनही भासतें त्याची उपपत्ति लावण्याकरिता या मायेचा, अविवेचा, भ्रमाचा त्यानी ज्ञानेश्वरींत सर्वत्र स्वीकार केला आहे. ज्ञानी जे असतात त्याना जगात भेद किंवा द्वैत दिसत नाहीं—

> ना तरि अंधकाराची वानी । जैसा सूर्यु नेणे स्वप्नीं ।
> अमृत नाइके आपुले कानीं । मृत्युकथा ॥
> हें असो संतापु कैसा । म्हणौनि चंद्रु का न स्मरे जैसा ।
> भूतिं भेदु नेणति तैसा । ज्ञानिये ते ॥ ९-९०-९१ ॥

सूर्याला अंधार, अमृताला मृत्यु, चंद्राला उष्णता या गोष्टी जशा माहीत नसतात त्याप्रमाणें ज्ञान्याला भेद किंवा द्वैत दिसतच नाहीं. पण अज्ञानी लोकाना जगात द्वैत, भेद, जन्म, मृत्यु दिसतात ते त्याच्या आत्मवस्तुविषयक अज्ञानामुळें दिसतात. हें अज्ञान म्हणजेच आदिपुरुषाची माया होय. हिलाच भ्रान्ति आणि प्रकृति असेंही म्हणतात.

अज्ञानाला एक भावात्मक वस्तु म्हणून स्वतंत्र अस्तित्व अद्वैत तत्त्वज्ञानात कोणीही मानलेलें नाहीं. अद्वैताचें प्रतिपादन करून शिवाय अज्ञान म्हणून एक वेगळी वस्तु आहे असें कोण मानील ? तेव्हा शंकराचार्य अज्ञान मानतात आणि ज्ञानेश्वर मानीत नाहीत हे म्हणणें शंकराचा अद्वैतसिद्धान्त नीट लक्षात घेतला तर बरोबर नाही. ज्ञानावस्थेंत, द्वैत आणि त्याचें मूळ अज्ञान दोघेही मानीत नाहीत आणि ज्याना भेद प्रतीत होतो, त्याच्या भेदाची उपपत्ति

लावण्याकरिता अज्ञान दोघेही मानतात अज्ञान म्हणजे स्वतंत्र नसून तो ज्ञानाचा अभाव आहे व अशा अज्ञानाचें, अविवेचें, मायेचें, भ्रांतीचे प्रतिपादन ज्ञानेशांनीं ज्ञानेश्वरीत सर्वत्र केलें आहे. शंकरानी जेथे ते केले नाहीं अशाही अनेक ठिकाणी ज्ञानेशानी ते केले आहे, (१६ व्या अध्यायाची प्रस्तावना पहा) किंबहुना ज्ञानेश्वरीचा १२ वा अध्याय सोडला तर असा एकही अध्याय नाहीं की ज्यात ज्ञानेशानी या अज्ञानाचा प्रत्यक्ष आणि दृष्टान्तद्वारा उल्लेख केला नाहीं. ज्ञानेश्वरी सहज चाळीत जाईल त्याला १५० पेक्षा अधिक ठिकाणीं असे उल्लेख सापडतील (परिशिष्ट २ (अ) पहा)

या अज्ञानाच्या, मायेच्या योगानें परमात्मा आच्छादित झाला म्हणजे, अज्ञानी जीवाला त्याच्या स्वरूपाचें विस्मरण झालें की, हा विश्वाभास, हें विश्वस्वप्न, त्याला दिसू लागतें—

तैसी माझीचि हे विंवली । गुणात्मक साउली ।
कि मजचि आड ठेली । जवनीक जैसी ॥ ७–६२ ॥
तैसें अधिभूतादि आघवें । हे अविवेचेनि पालवें ।
झाकलें तरं मानावें । वेगळें ऐसें ॥ ८–३९ ॥
तेंचि अविवेची जवनीक फीटे । आणि भेदभावाची अवधि नटे ।
मग म्हणों जरि येक होउनि आटे । तरि दोनि काय होती ॥८–४०॥
तैसा स्वमाया वेटालें । शुद्ध जैं मीं ॥ १५–३०९ ॥
तें अज्ञान हे रुढे । तेणें कोऽहमिकल्पाचे माडे ।
मग निवरौनि कीजे फुडें । दहो मी ऐसें ॥ ३१० ॥
स्वमायेचें आडवस्त्र । लेउनि एकला खेलवी सूत्र ॥ १८–१२९४ ॥

परमात्म्याच्या दृष्टीनें तो "लटक्या" अज्ञानानें कधींच आच्छादित होत नाहीं व त्यामुळें विश्वस्वप्नही दिसत नाहीं पण द्वैताच्या भूमिकेवर आलें की ते का भासतें हें सागावें लागते व त्याकरिता अज्ञान मानून त्यानें, ज्ञानस्वरूप परमात्मा आवृत झाल्यामुळें, हें द्वैतस्वप्न दिसते–" अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यति जन्तवः " अशी गीतेप्रमाणें ज्ञानेशांनीही उपपत्ति लाविली आहे. पुढील ओव्यात ज्ञानेशानीं हाच अर्थ सागितला आहे—

माझें अव्यक्तत्व न नशे । परि होणें एक दिसे ।
ते प्रतिबिंबे मायावशें । स्वस्वरूपीं ॥

माझी स्वतंत्रता न मोडे । परि कर्माधीनु ऐसा आवडे (वाटे)।
तेंही भ्रांतिबुद्धि तरि घडे । यऱ्हवीं नाहीं ॥
जें एकचि दीसे दुसरें । तें दर्पणाचेनि आधारें ।
यऱ्हवीं काइ वस्तु विचारें । दूजें आहे ? ॥
तैसा अमूर्तुचि मी किरीटी । परि प्रकृतीतें जै अधिष्टीं ।
तें साकारपण नटीं । काजा येया ॥ ४–४४ ते ४७ ॥

या ओव्यांत माया, भ्रांति या अर्थीच प्रकृति शब्द योजिला आहे व पुढें ज्ञानेशांनीं तसें स्पष्ट सांगितलेंही आहे—

तरि अवधारिं धनंजया । हे महदादिक माझी माया ।
जैसी प्रतिबिंबे छाया । निजांगाची ॥
आणि इयेतें प्रकृति म्हणिजे । हे अष्टधा भिन्न जाणिजे ।
लोकत्रय निफजे । इयेतत्र ॥ ७–१५, १६ ॥
अव्यक्तवादमती । अव्यक्त ऐसी वदंती ।
सांख्याचिया प्रतीती । प्रकृति हेचि ॥ १४–६९ ॥
वेदांतीं यातें माया । म्हणिजे प्रज्ञाराया ।
केती बोलें वायां । अज्ञान हें गा ॥ ७० ॥
आपुला आपणपेयां । विसरु जो धनंजया ।
तें गा रूप येया । अज्ञानासि ॥ ७१ ॥
आणिकही येक असे । जें विचारा वेगळें न दिसे ।
वाती पाहातां जैसें । आंधारें कां ॥ ७२ ॥

अव्यक्त, माया, प्रकृति, अज्ञान हे सर्व एकार्थच शब्द आहेत. स्वस्वरूपाचा विसर होणें याला अज्ञान म्हणतात व विचार करूं लागलें तर या अज्ञानाला अस्तित्व नाहीं असें कळतें. अशा रीतीनें थोडक्यांत आपला अज्ञानविषयक सिद्धान्त ज्ञानेशांनीं येथें सांगितला आहे.

याच मायेला एका ठिकाणीं ज्ञानेशांनीं "सदसदनिर्वचनीय" म्हटलें आहे—तऱ्हीं माया ऐसी ख्याति । नसतीच यया आथि । कां वांझेची संतती । वानों ए जैसी ॥ १५–७९ ॥ तैसी संत ना असंत होए । जे विचाराचें नांव न साहे । ऐसिया परी आहे । अनादि म्हणति ॥ १५–८० ॥

जीव आणि जगत्

अशी जी लटकी किंवा सदसदनिर्वचनीय माया किंवा प्रकृति हिच्यापासून तीन्ही लोक निर्माण होतात. या प्रकृतीचे दोन विभाग आहेत. एक स्थूल आणि एक सूक्ष्म. एकीला अपरा प्रकृति आणि दुसरीला परा म्हणतात– अपरा किंवा स्थूल प्रकृतीचे आठ विभाग आहेत—

> आप तेज गगन । मही मारुतु मन ।
> बुद्धि अहंकारु हे भिन्न । आठै भाग ॥ ७–१८ ॥
> आणि एया आठांची जे साम्यावस्था । ते माझी परम प्रकृति पार्था ।
> तियें नाव व्यवस्था । जीउ ऐसी ॥ ७–१९ ॥
> ते सूक्ष्म प्रकृति कोडें । जै स्थूळेंचेया आंगा घडे ।
> तैं भूतसृष्टिची पडे । टांकसाळ ॥ ७–२२ ॥

अपरा प्रकृतीचे, पंचमहाभूतें व बुद्धि, अहंकार आणि मन हे आठ विभाग आहेत. यांची जी साम्यावस्था म्हणजे हे आठही प्रकार जेथे समत्वानें राहतात तिला परा प्रकृति किंवा जीव असे म्हणतात. बुद्धीला जाणण्याची शक्ति याच्याचमुळें येते हा जीव जेव्हा स्थूल प्रकृतीचा अहंकार धारण करितो तेव्हा या 'भूतसृष्टीची' टांकसाळ उघडते व जारज, उद्भिज्ज, स्वेदज, अंडज अशा चार प्रकारच्या ८४ लक्ष योनि निर्माण होतात. आणि मग " भरे आदिशून्याचा गाभारा । या नाणेयांसि ॥ ७–२४ ॥ " जेथें कांहीच नव्हतें तेथें पांचभौतिक सृष्टीचा पसारा आढळून येतो.

तात्पर्य, अज्ञानात्मक प्रकृतीचेच जीव आणि जगत् हे दोन विभाग आहेत. दोघांचीही उत्पत्ति स्वस्वरूपाच्या अज्ञानातून झाली आहे. आणि हे अज्ञानच लटिकें असल्यामुळें त्याचें कार्य जे जीव आणि जगत् तेही लटकेंच आहेत, मृगजळासारखे आहेत—

> हें रोहिणीचें जळ । तेयाचें पाहतां जै मूळ ।
> तं रश्मिही नव्हति केवळ । होये तें भानु ॥ ७–२९ ॥
> तियाचि परी किरीटी । इये प्रकृती जालिये सृष्टी ।
> जै उपसंहारोनि कीजेल गोठी । तै मीचि आहें ॥ ७–३० ॥
> तैसें भूतजात सर्व । हे माझेचि कीर अवयव ।
> परि मायायोगें जीव–। दशे आले ॥ ७–६९ ॥

जीवाचें जीवत्व मायेमुळें, अज्ञानामुळें, आहे, वस्तुत ते परमात्माच आहेत. जीवानें आपल्या सकल्पानें ही जीवदशा ओटवून घेतली आहे. सकल्प गेला कीं तो ब्रह्म आहेच.

जैसा कीडालाचा दोखु जाये । तरि पन्हें तेंचि होये ।
तैसें जीवा ब्रह्मत्व आहे । सकल्पलोपीं ॥ ६–८२ ॥
घटाकाशु हा जैसा । निमालेया तेया अवकाशा ।
न लगे मिलो जाणें आकाशा । आना ठाया ॥ ६–८३ ॥
तैसा देहीं अहकारु नाथिला । समूळ जेयाचा नासला ।
तोचि परमात्मा साचला । आदिंचि आथि ॥ ६–८४ ॥

घटाची उपाधि नष्ट झाली कीं घटाकाश हें जसें आकाशच आहे, त्याप्रमाणें अहकाराची उपाधि नष्ट झाली की जीवात्मा हा परमात्माच आहे.

" जो परमात्माचि परि दूसरा । जो अहकारनिद्रा निदसुरा ।
म्हणौनि स्वप्निचिया अखरा । सतोषें सीणे ॥ ८–३४ ॥
जीउ येणें नावें । जेयातें आलविजे स्वभावें ।
ते अधिदैव जाणावें । पचायतनिचें ॥ ८–३५ ॥

जो वस्तुत परमात्माच असून अहकारामुळेंच त्याच्यापासून निराळा वाटतो त्या जीवाला अधिदैव म्हणतात येथेंही वरील अर्थच सागितला आहे. तसेंच नामरूपात्मक जगताला अधिभूत म्हणून त्याचें अस्तित्वही भ्रामक आहे असें पुढील ओव्यात सागितलें आहे—

आता अधिभूत जें म्हणिपे । तेंही सागों सक्षेपें ।
तरि होय आणि हारपे । अभ्र जैसें ॥ ८–२९ ॥
तैसें असतेपण आहाच । जेया नाहिं होइजे हें साच ।
जेयातें रूपा आणिति पाच पाच । मिळौनिया ॥ ८–३० ॥
भूतातें अधिकरूनि असे । आणि भूतसयोगें तरि दिसे ।
जें नियोगानिगलें भ्रशे । नामरूपादिक ॥ ८–३१ ॥

त्याना वस्तुत अस्तित्व नाहीं अशीं हीं नामरूपें त्या भूताच्या आश्रयानें असतात तीं भूतेंहा खरोखर उत्पन्न झालेलीं नाहींत पाण्यावर जसा फेंस तशीं तीं माझ्या ठिकाणीं आहेत असें पुढें ९ व्या अध्यायात सागितलें आहे—

महदादि देहातें । इयें अशेषेंही भूतें ।
पें माझा ठाइ निंवतें । जैसें जलि फेन ॥ ६६ ॥

परि तेया फेनाआतु पाता। जेंवि जळ न दिसे पाडुसुता।
ना तरि स्वप्निंची अनेकता। चेइलेया नोहिजे॥ ६७॥
तैसीं जियें भूतें माझा ठाइ। भिन्न तें, तेयामाझि मी नाहिं।
इयाचि उपपत्ति तुज पाहीं। साधितलिया मागा॥ ६८॥
आमुचा प्रकृती पैलीकडील भाउ। जरि कल्पनाचिण लागसी पाउ।
तरि मजमाजि भूतें हेंही वाउ। जे सर्व मी म्हणौनि॥ ७०॥
यऱ्हविं तऱ्हीं सकल्पाचिये साजवेले। नानेक तिमिरेंजति बुद्धिचे डोले।
म्हणौनि अखडितचि परि झाले। भूत भिन्न ऐसें देखे॥ ७१॥
तेचि सकल्पाचि साज जै वीपे। तै अखडितचि आहे स्वरूपें।
जैसी शका जात खेओ लोपे। सर्पपण मालेचे॥ ७२॥
तैसियें निर्मळे माझा स्वरूपा। जो भूतभावना आरोपी।
तेयासि तेयाचाचि सकल्पीं। भूताभासु आहे॥ ७८॥

परमात्माच सर्व असल्यामुळे त्याच्या ठिकाणीं भूतें भिन्नत्वानें निर्माण होतात असें समजणें म्हणजे रज्जूवर सर्पाचा आभास होण्यासारखेंच आहे असें येथें म्हटलें आहे. ८ व्या अध्यायात नामरूपें आणि ९ व्या अध्यायात त्याना आश्रयभूत अशा महदादि–देहान्तभूतें ही सर्व अशा रीतीनें आभासात्मक ठरविलीं आहेत.

म्हणौनि परियसें गा प्रियोत्तमा। मी विश्वेसा विश्वात्मा।
जो एया लटकेया भूतग्रामा। भान्यु सदा॥ ९–८३॥
रश्मीचेनि आधारें जैसें। नाहीं तेचि मृगजळ असे।
माझा ठाइ भूतजात तेसें। आणि मातें भावी॥ ९–८४॥

येथें भूतसमूहाला "लटका" म्हणून मृगजलाचा दृष्टान्त दिला आहे. आणि "तैसें भूतजात माझा ठाइ। कल्पिजे तरि आभासे काहीं। निर्विकल्पीं मग नाहीं। तेथ मी आघवें॥ ९–८९॥", "भूतजात काल्पनिक आहे, माझ्या निर्विकल्प स्वरूपाच्या ठिकाणा माझ्यावाचून दुसरें काहीं नाहीं" असा उपसहार केला आहे.

१३ व्या अध्यायात देहाला क्षेत्र व जीवाला क्षेत्रज्ञ म्हणून तो क्षेत्रज्ञ मीच आहे असें सागितलें आहे. नतर १५ व्या अध्यायात—

"ऐसें शरीराचि एवढें। आत्मज्ञान वेगळें पडे।
तो माझा अशु ऐसें आवडे। थोडेपणें॥ ३११॥

समुद्र का वायुवसें । तरंगाकारु उल्हासे ।
तो समुद्राशु ऐसा दिसे । सानिवा जेविं ॥ ३१२ ॥
मी जीउ गमे पाडुसुता । जीवलोकीं ॥ ३१३ ॥

शरीराच्या उपाधीमुळें मीच जीव असा वाटतों. वस्तुत सागर आणि तरंग यांत जसा भेद नाहीं त्याप्रमाणें मी आणि जीव यांत भेद नाहीं.

जें आत्मा देहा आला । आणि निघो एणेंचि भोगिला ।
अथवा देहौनु गेला । हे साचचि ना ॥ ३३९ ॥
यऱ्हवीं येणें जाणें । करणें हान भोगणें ।
हे प्रकृतिचे तेणें । मानियले ॥ ३४० ॥
परि देहाचे मोटके उभें । चेतना तेथ उपलभे ।
तिये चळवळेचेनि मोहें । आला म्हणति ॥ ३४१ ॥

जीव देहांत आला, राहिला व गेला हें म्हणणें खरें नाही, येणें जाणें, प्रकृतीचें आहे. परंतु देहांत चैतन्य व खळबळ दिसल्यामुळें आत्मा आला गेला असें अविवेकी लोक समजतात. वस्तुत तो येतही नाहीं आणि जातही नाहीं. परमात्माच त्याचें स्वरूप असल्यामुळें तो सदा सर्वत्र आहे, असें जीवाचें स्वरूप सांगितलें आहे. पुढें क्षराक्षराचें विवेचन आहे. आगा काढौनि भ्रांतिचे दाग । उभवी सृष्टिचे आग । हे असो बहु जग । जेया नाव ॥४९०॥ असें पांचभौतिक त्रिगुणात्मक जग, क्षेत्र म्हणजे देह, आणि क्षेत्रज्ञ म्हणजे 'तें आघवेंचि साकारें । कल्पौनि आपणपेंया पुरे । जालें असे तदनुसारें । चैतन्यचि ॥ ४९३ ॥ अर्जुना गा ययापरि । साकारु कल्पौनि पुरी । आत्मा विस्मृतिची करी । नीद तेथ ॥ ४९६ ॥ साकार जगाच्या किंवा देहाच्या उपाधीनें युक्त व आत्मविस्मृति झालेला जीव या सर्वांना क्षर म्हणून, व अज्ञानमय माया ही ज्याची उपाधि आहे अशा मायोपाधिक चैतन्याला अक्षर म्हणून त्या क्षराक्षराच्या पलीकडे पुरुषोत्तम परमात्मा आहे, असें त्यांत सांगितलें आहे 'आता अन्यथाज्ञानिं । दोनी अवस्था जिया जनिं । तिया हारपति घनीं । अज्ञानतरिं ॥ ४९२ ॥ तें अज्ञान ज्ञानिं बुडालेंया । ज्ञानें कीर्तिमुखन्य केलेंया । जैसा वन्हि काष्ट जाळौनिया । स्वयें जळे ॥ ४९३ ॥ तैसें अज्ञान ज्ञानें नेलें । आपण वस्तु होउनु ठेलें । ऐसें जाणणेंन विण उरलें । जाणतें जें ॥ ४९४ ॥' जीव आणि जगत् या दोन्ही अवस्था अन्यथा-ज्ञानात्मक आहेत. त्या अज्ञानांत म्हणजे मायोपाधिक चैतन्यांत विलीन होतात,

तें अज्ञान परमात्म्याच्या ज्ञानानें नष्ट होऊन, शेवटीं तें सापेक्ष ज्ञानही नष्ट होतें आणि जाणणेंविण अशी एक परमात्मवस्तु तेवढी उरते.

> पैं ग्रसोनि आपुलिया मर्यादा । एक करीतु नदीनदा ।
> उठिला कल्पांतिचा उदावादा । एकार्णवाचा ॥ ४९९ ॥
> तैसें स्वप्न ना सुषुप्ति । जागराची गोठिचि नाथि ।
> जैसी गिळिली दिवो राती । प्रलयतेजें ॥ ५०० ॥
> मग आपण ना दुजें । असे नसे हें नेणिजे ।
> अनुभौ निर्बुजें । बुडाला जेथ ॥ ५०१ ॥
> ऐसैसें आथि काहीं । तें तो उत्तमु पुरुषु पाहिं ।
> जें परमात्मा इहिं । बोलिजे नामीं ॥ ५०२ ॥
> सोऽहं तैंहिं अस्तवलें । जेथ सांगणेंचि मूकावलें ।
> द्रष्टृत्वेंसि निराळें । दृश्य जेथें ॥ ५०८ ॥
> तो गा मी निरुपाधिकु । क्षराक्षरोत्तमु एकु ।
> म्हणौनु म्हणे वेदलोकु । पुरुषोत्तमु ॥ ५२४ ॥

प्रलयकाळीं नदीनदांना एक करीत जिकडे तिकडे पाणीच पाणी होऊन जातें किंवा जागृत्यादि अवस्था व दिवसरात्र नष्ट होऊन प्रलयतेज जिकडे तिकडे प्रकाशमय करून टाकतें त्याप्रमाणें द्वैत अद्वैत, आहे नाहीं, इत्यादिकांच्या पलीकडील जें काहीं आहे त्याला पुरुषोत्तम असें म्हणतात. तेथें द्रष्टा जीव आणि दृश्य जगत् हीं निरून जातात असा तो निरुपाधिक परमात्मा आहे. अशा सुंदर दृष्टान्तांनीं परमात्म्याच्या द्वैताद्वैतातीत निरपेक्ष व निरुपाधिक एकत्वाचें वर्णन ज्ञानेशांनीं केलें आहे. तात्पर्य जीव हा वस्तुत परमात्माच आहे. "पैं प्रकृति करी कर्में । तो मियां केलीं म्हणे भ्रमें । एथ कर्ता एणें नामें । बोलिजे जीउ ॥ १८–२४ ॥" प्रकृतीचें कर्तृत्व तो भ्रमानें आपणावर ओढवून घेत असल्यामुळे त्याला जीवत्व आलें आहे. तसेंच विश्व हा आभास आहे (१९–४६) जगत् हा भ्रम आहे (१९–८२). परमा त्म्याच्या ठिकाणीं "रूप वर्णु व्यक्ति । नाहीं दृश्यद्रष्टस्थिति । (१३–८६६)" असा ज्ञानेशाचा सिद्धान्त आहे.

"ज्ञानेश्वराचें खरें मत विश्वासकट सर्व आत्माच आहे असें आहे. त्यांत मायाकार्य, अतएव त्याज्य भाग काहीं नाहीं," असें प्रो. दांडेकरांनीं

प्रतिपादिलें आहे.[2] विश्व हें स्वप्न आहे, आभास आहे, भ्रांति आहे, असे जें अनेक ठिकाणीं अनेक दृष्टान्त देऊन ज्ञानेशानीं प्रतिपादिलें आहे तें त्याचें मत खोटें आहे आणि त्याचें खरें मत काहीं वेगळेंच आहे असें प्रो. दांडेकरही म्हणणार नाहींत. परमात्मा नाहीं म्हणावा तर विश्वाकारें दिसतो आहे. विश्वच तो आहे असें म्हणावें तर ती माया आहे. त्यामुळें त्याचें सत् किंवा असत् असें वर्णन करणें कठीण आहे, असें पुढील ओव्यात ज्ञानेशानीं सांगितलें आहे.

> नाहिं म्हणों जाइजे । तव विश्वाकार देखिजे ।
> विश्व ऐसें म्हणिजे । तरि हे माया ॥
> रूप वर्णु व्यक्ति । नाहिं दृश्यदृष्टस्थिति ।
> तरि कोणें कैसें आथि । म्हणावें पा ॥ १३–८६५–६६ ॥

परमात्म्याचें वर्णन करता येत नाही, तो वागतीत आहे, ही ज्ञानेशाची मूळची भूमिका आहे. पण द्वैताच्या साहाय्यानें वर्णन करूं लागल्यानतर एक वर्णन खोटें आणि एक खरें असें न मानिता दोन्ही खरीं मानून त्याचा अर्थ पाहिला पाहिजे. प्रो. दांडेकर याचें आणखी एक विधान पहा—"ज्ञानेश्वर हे जगतास भ्रम म्हणावयास तयार नाहींत. याचा अर्थ ते जगत् सत्य मानतात असा कदाचित् समजला जाण्याचा संभव आहे. परंतु तशी वस्तुस्थिति नाहीं. जडवादी चार्वाक ज्याप्रमाणें जगतास सत्य मानितो, त्याप्रमाणें काहीं ज्ञानदेव मानीत नाहींत. तथापि ते जगतास "मायाकार्य" म्हणावयास तयार नाहींत."[3] ज्ञानेश्वर जगास सत्यही मानावयास तयार नाहींत व भ्रम किंवा मायाकार्यही म्हणावयास तयार नाहींत अशा विधानापेक्षा ज्ञानेश्वर नामरूपात्मक जगाला सत्य मानीत नाहींत, कारण तें त्यांच्या मतें भ्रमात्मक व मायाकार्य आहे, असें विधान अधिक शास्त्रशुद्ध झालें असतें असें वरील विवेचनावरून लक्षात येईल.

> जो प्रत्यग्बोधाचिया मायेया । सोहंतेचा मध्यान्हीं आल्या ।
> लपे आत्मभ्रांतिछाया । आपणपांचि ॥ १६–१० ॥
> तेव्हळिं विश्वस्वप्नें सहितें । कोण अन्ययामतिनिद्रेतें ।
> साभाळिं नुरेचि जेथें । मायाराति ॥ १६–११ ॥

येथें माया ही रात्र, अन्यथाबुद्धि ही निद्रा व तींत पडलेलें विश्व हें स्वप्न असें रूपक करून विश्वस्वप्नाचा अज्ञानावस्थेंतील भाव व ज्ञानावस्थेंतील अभाव

[2] प्रो श वा दांडेकर—"श्रीज्ञानदेव" पान ९८

[3] प्रो श वा दांडेकर—"श्रीज्ञानदेव" पान ९९

स्पष्ट सांगितलें आहे. "शंकराचार्यांचा अज्ञानवाद ज्ञानदेव पत्करीत नाहींत;"[४] "ज्ञानेश्वरमहाराज जरी अज्ञान मानीत नसले तरी जगत् अथवा दृश्य सत्य मानीत होते असे त्यांच्या वचनावरून सिद्ध होत नाहीं"[५] या विधानातही असाच प्रकार झाला आहे. ज्ञानेश जगत् सत्य मानीत नाहीत व अज्ञानही पत्करीत नाहीत असे म्हणता येणार नाही. जगाचें मूळ कारण जी प्रकृति तीच मुळी ज्ञानेशांनी अज्ञानात्मक मानिल्याचें वर दाखविलें आहे. तेव्हा दृश्य जगत् असत्य आहे, कारण तें अज्ञानमूलक आहे असेंच ज्ञानेशाचें मत होतें. ते अज्ञान मानीत नाहींत याचा अर्थ, "सत्यत्वानें" मानीत नाहीत. उपपत्ती-करिता शंकराचार्य ज्या अवस्थेत अज्ञान मानितात तेथें ज्ञानेशांनीही तें मानिलें आहे व ज्या अवस्थेंत ज्ञानेश्वर अज्ञान मानीत नाहीत तेथे शंकराचार्यही मानीत नाहींत अशी वस्तुस्थिति आहे.

तसेंच विश्व हें वेगळें झालेंच नाही अशी भूमिका मान्य केल्यानंतर "म्हणौनि विश्वपण जावें। मग मातें घेयावें। तैसा नव्हे आघवें। सकटचि मी ॥ १४-३३७॥" या म्हणण्यात काही स्वारस्य रहात नाही. कारण जें झालेंच नाही त्याच्यासकट सर्व आत्मा कसा मानावयाचा? पांडुरंगशर्मा यांनी, ज्ञानेश्वरांना शंकरांचें अज्ञान व मायावाद मान्य नाही असे सांगून जगसत्यत्व त्यांना अपेक्षित असल्याचा निष्कर्ष काढला. प्रो. दांडेकर यांना त्यांचा निष्कर्ष मान्य नाही पण कारण मात्र मान्य आहे. त्यामुळें "जगत् भ्रम मानीत नाहीत व सत्यही मानीत नाहींत" अशीं विधानें त्यांनी केली असावी.

एकाच वस्तूच्या वर्णनाच्या ज्या दोन पद्धति आहेत त्यांच्या स्वरूपाकडे पुरेसें लक्ष न दिल्यामुळें हा सर्व गोंधळ उत्पन्न झालेला आहे. एकाच वस्तूचें वर्णन, ती अशी अशी नाही व अशी अशी आहे अशा निषेधात्मक व विधेयात्मक दोन पद्धतींनी करिता येतें. यांनाच व्यतिरेक आणि अन्वय अशी पारिभाषिक नावें आहेत. एखाद्या वस्तूची स्पष्ट कल्पना यावी इतकें जर तिचें महत्त्व असेल तर या दोन्ही पद्धतींनीं तिची कल्पना दिली जाते. परमात्म-वस्तूची कल्पना या दोन्ही प्रकारांनी उपनिषदांत दिलेली आहे. "नेति नेति" हा प्रकार व्यतिरेकात्मक तर "सर्वं खल्विदं ब्रह्म", "इदं सर्वम् यत् अयम्

४ प्रो. शं. वा. दांडेकर—"श्रीज्ञानदेव" पान १०३.

५ प्रा. शं. वा. दांडेकर—"तत्त्वज्ञानमंदिर", "जगन्मिथ्यात्व अर्थ" पान ३५

आमा" हा अन्वयात्मक प्रकार आहे. "वाचारंभण विकारो नामधेयम्" हा व्यतिरेक असून "मृत्तिकेत्येव सत्यम्" (छा. ६-१-४) हा अन्वय आहे. "सदेव सोम्य इदमग्रे आसीत् एकमेव" हा अन्वय असून "अद्वितीयम्" हा व्यतिरेक आहे. (छा ६-२-१) ज्ञानेश्वरानींही या परमात्मवस्तूचें या दोन्ही प्रकारांनी वर्णन केलें आहे. त्यांपैकी व्यतिरेकाचा प्रकार आतापर्यंत पाहिला. कारण ज्ञानेश्वरीत याच व्यतिरेकाच्या प्रकारावर अधिक भर आहे. तथापि अन्वयपद्धतीचे विवेचन ज्ञानेश्वरींतही आहे. व्यतिरेकानें, वस्तुविषयक गैरसमजुतीचें, अन्यथाज्ञानाचें निराकरण करावयाचें असतें तर अन्वयानें वस्तुविषयक यथार्थ ज्ञान द्यावयाचें असतें. व्यतिरेकपद्धतीत, वस्तुविषयक अन्यथा ज्ञान असणाऱ्याच्या भूमिकेला उद्देशून बऱ्हदशी विवरण असतें. त्यामुळें त्याच्या समजुती व त्याचे शब्द घेऊन विवरण केलेलें असतें अन्वयपद्धतीत ज्ञात्याची भूमिका घेऊन वर्णन केलें जातें व्यतिरेकविवरण वस्तूच्या विरुद्ध दिशेला उभें राहून केलें जातें तर अन्वयविवरण प्रत्यक्ष वस्तूत उभें राहून केलें जातें

वस्तुविषयक अन्यथाज्ञान असणारांचीच बहुसंख्या असल्यामुळे ज्ञानेश्वरींत या व्यतिरेकप्रकारावर भर दिला आहे. आता अन्वयपद्धतीचें जें विवेचन परमात्मा, जीव, जगत् याच्या स्वरूप आणि परस्पर संबंधाविषयीं ज्ञानेश्वरीत आहे, तें पाहू.

"मया ततमिदं सर्वम्" या (९-४) श्लोकावरील टीकेंत ज्ञानेश म्हणतात–

माझेया विस्तारपणें नावें। हें जगचि नव्हे आघवें।
जैसें दूध मुरालें स्वभावें। तरि तेंचि दधि॥
का बीजचि जालें तरु। अथवा भांगार तें अलंकारु।
ऐसा मज एकाचा विस्तारु। ते हें जग॥
हें असो अव्यक्तपण थिजलें। मग तेंचि विश्वाकारें ओथिजलें।
तैसें अमूर्त मूर्त मियां विस्तारलें। त्रैलोक्य जाणें॥ ९-६३ ते ६५॥

परमात्म्यानें सर्व जग व्यापिलें आहे हें सांगण्याकरिता वरील दृष्टान्त दिले आहेत. दूधच जसें दहीं होतें, सोनेंच जसें अलंकार होतें किंवा बीजाचाच जसा वृक्ष होतो त्याप्रमाणें माझेंच हें जग झालें आहे

हे सर्व दृष्टान्त परिणामवादालाही लागू पडतील असे आहेत. दूधच जसें दह्यामध्यें परिणत झालें आहे त्याप्रमाणें ब्रह्मच जगांत परिणत झालें

असल्यामुळे, व ब्रह्म खरें असल्यामुळें, ब्रह्माचा परिणाम असणारें जगही खरें आहे, असाही त्याचा निष्कर्ष निघेल. पण हे दृष्टान्त अद्वैत सांगण्याकरिता खरोखर दिले आहेत, कारणापेक्षा कार्य भिन्न नाहीं एवढाच अर्थ तेथें सांगावयाचा आहे. कार्याची भिन्नत्वानें आणि सत्यत्वानें सिद्धि करण्याचा उद्देश येथें नाहीं. "सर्व खल्विदं ब्रह्म" हें वर्णन ब्रह्माचें एकत्व अन्वयपद्धतीनें सांगते. त्यात ब्रह्माशिवाय इतर वस्तूंच्या सत्यतेची सिद्धि करावयाची नसून ब्रह्माशिवाय दुसरें काहींही नाहीं ही गोष्ट सांगावयाची आहे. पण ह्या अर्थ लक्षात न घेता, सर्व जग ज्या अर्थी ब्रह्मच आहे त्या अर्थी अज्ञान वगैरे काहीं नाहीं; जग अज्ञानापासून उत्पन्न झालेलें नाहीं, तें ब्रह्मच आहे, त्याअर्थी तें दिसतें त्या स्वरूपानच खरें आहे, असा अर्थ कित्येक लोक करूं लागल्यामुळें निष्कारण मतभेद उत्पन्न झाले आहेत. पण या अन्वयपद्धतीचा असा अर्थ करणें बरोबर नाहीं हे ज्ञानेश्वरानीं वरील ओव्याच्या मागें आणि पुढें जे विवेचन केलें आहे त्यावरून लक्षात येईल. पहिल्या श्लोकातील ज्ञान आणि विज्ञानाला खालील दृष्टान्त त्यानीं दिले आहेत—तरि सांघोनि ज्ञान सहज। विज्ञानेंसि ॥ ९–४२ ॥ परि तेंचि ऐसेनि निवाडे। जैसें भासलें खरें कुडें। मग काढिजति फाडे। वरि पारखौनिया ॥ ९–४३ ॥ का चाचोडाचेनि साडेंसे। खांडिजे पयपाणी राजहंसें। तुज ज्ञान विज्ञान तेसें। वाटूनि देऊं ॥ ९–४४ ॥ मग वारेयाचा धारसा। पडिला कोंडा नुरेचि जैसा। आणि अवकणाचा आपैसा। राशि जोडे॥ ९–४५॥ तैसी जे विवंचना जाणतलेयाचि साठीं। ससारूचि संसाराचिया गाठीं। लाउनि बैसवी पाटिं। मोक्षश्रियेचा ॥ ९–४६ ॥

ज्ञान म्हणे ब्रह्मज्ञान व विज्ञान म्हणजे प्रपंच अशी व्याख्या मागें ७–६ मध्यें ज्ञानेशानीं केली आहे व ज्ञानाबरोबर विज्ञान सांगण्यात भगवताचा उद्देश "विज्ञान निःशेष करणें" (७-७) असा आहे असेंही तेथें सांगितलें आहे. त्याच रीतीनें वरील ९ व्या अध्यायाचें वर्णन आहे. ज्ञानाला खरें नाणें, दूध, धान्यकण असे दृष्टान्त दिले असून विज्ञानाला खोटें नाणें, पाणी व कोंडा असे क्रमानें दृष्टान्त दिले आहेत. त्यावरून हा प्रपंच म्हणजे ज्ञानेश काय समजतात तें लक्षात येईल. खऱ्याखोट्याची, दूधपाण्याची, धान्य व भुसा याची निवड करण्याकरिता ही राजविद्या सांगितली आहे असा वरील विवेचनाचा आशय आहे. नंतर चौथ्या श्लोकावर दूध–दहीं, सोनें–अलंकार, बीज–वृक्ष

याचे दृष्टान्त देऊन जग हें माझाच विस्तार आहे असें सांगितल्याबरोबर लगेच पुढच्या ओंव्यांत ज्ञानेश्वर म्हणतात—

महदादि देहांतें । इयें अशेषेंही भूतें ।
पैं माझां ठाइं स्फुरतें । जैसे जळिं फेन ॥ ९–६६ ॥
परि तेया फेना आंतु पाहतां । जेवि जळ न दिसे पाण्डुसुतां ।
ना तरि स्वप्नींची अनेकता । चेईलिया नोहिजे ॥ ९–६७ ॥
तैसीं जियें भूतें माझां ठाइं । बिंब तें, तेयामाझि मी नाहीं ।
इयाचि उपपत्ती तुज पाइं । साधितलिया मागां ॥ ९–६८ ॥

खऱ्या खोट्या नाण्याचा निवाडा केला पाहिजे, धान्य घेऊन भूस टाकलें पाहिजे असें सांगितल्यावर, जग हें माझाच विस्तार आहे असें ज्ञानेश सांगतात आणि पुढच्याच ओंवींत सर्व भूतें माझ्या ठिकाणीं फेसाप्रमाणें आहेत—फेसांत जसें पाणी नसतें तसा मी त्याच्यांत नाही असें सांगतात याचा अर्थ काळजीपूर्वक पाहिला तर ब्रह्म जसें सत्य आहे तसेंच नामरूपात्मक जगत् सत्य आहे असें सांगण्याचा त्याचा मुळींच उद्देश नाही हें स्पष्ट लक्षांत येईल. जगामध्यें असा काहीं अंश आहे का तो खोट्या नाण्याप्रमाणें किंवा भुशाप्रमाणें त्याज्य आहे. त्या फेसांत परमात्मा नाहीं. तो अंश काढून टाकला तर राहिलेलें जग परमात्मा आहे. पण हा अंश काढून टाकल्यावर जग असा पदार्थ शिल्लक तरी रहातो काय ? की ज्याचें परमात्म्याशी ऐक्य प्रतिपादावें ? पुढच्याच ओंव्यांत ज्ञानेश म्हणतात की, माझ्या ठिकाणीं हीं भूतेंही नाहींत (९–७०), माझ्यापेक्षा निराळ्या अशीं भूतें केवळ संकल्पामुळें दिसतात (९–७१). तेचि संकल्पाची सांज जै वोपे । तैं अखंडितचि आहे स्वरूपें । जैसी शंका जात खेवों लोपे । सर्पपण माळेचें ॥ ९ ७२ ॥ माझें स्वरूप अखंड आहे, रज्जूवर सर्पाप्रमाणें माझ्या ठिकाणीं भूतें भासतात. यानंतर मृत्तिका आणि कुंभ, कापूस व कापड, सागर आणि तरंग, सोनें आणि अलंकार, ध्वनि आणि प्रतिध्वनि, रूप आणि प्रतिबिंब याचे दृष्टान्त देऊन भिन्नत्वाचा आभास कसा होतो तें स्पष्ट करून "तैसिये निर्मळे माझां स्वरूपीं । जो भूतभावना आरोपी । तेयासि तेयाचाचि संकल्पीं । भूतामासु आहे ॥ ९–७८ ॥" असा सिद्धान्त केला आहे. वरील दृष्टान्त परिणामवाद सिद्ध करण्याकरितां दिलेले नाहींत. रज्जुसर्पाच्या दृष्टान्ताबरोबर ते दिलेले असल्यामुळें भिन्नत्व किंवा द्वैत वस्तुतः नसून तसें भासतें एवढ्या अंशापुरतेच

ते ध्यावयाचे आहेत हे उघड आहे. वरील ६८ व्या ओंवीत मागे उपपत्ति सांगितल्या असें ज्ञानेशांनीं लिहिलें आहे. त्या उपपत्ति सातव्या अध्यायात १२ व्या श्लोकावर सांगितल्या आहेत. कारण " न तु अहं तेषु, ते मयि " असें त्रिगुणात्मक भावाविषयीं जेथें श्लोकांत विधान आहे तेथें ज्ञानेशांनीं स्पष्ट सांगितलें आहे कीं, "तैसा विकारु हा मी नोहें। जऱ्ही विकरला असें ॥७५८॥

तात्पर्य, नामरूपात्मक जग हा परमेश्वराचाच विस्तार असला तरी परमेश्वर नव्हे म्हणून परमेश्वराप्रमाणें सत्यही नव्हे हें ज्ञानेशाचें मत येथें व्यक्त झालें आहे. अन्वयपद्धतीच्या विवेचनाचा अर्थ काय ध्यावयाचा याचें ज्ञानेशांनीं येथे हें गमकच सांगून ठेविलें आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. किंबहुना अन्वयपद्धतीच्या विवेचनानें कोणाची दिशाभूल होऊं नये, याविषयीं सर्व संशय दूर व्हावा म्हणूनच कीं काय ज्ञानेशांनी खालील ओंव्यांनी या प्रकरणाचा उपसंहार केला आहे —

> म्हणौनि परियसें गा प्रियोत्तमा। मी विश्वेंसीं विश्वात्मा।
> जो एया लटकेया भूतग्रामा। भाव्यु सदा ॥ ९–८३ ॥
> रश्मिचेनि आधारें जैसें। नाहीं तेंचि मृगजल दिसे।
> माझा ठाइं भूतजात तैसें। आणि मातें भावी ॥ ९–८४ ॥
> मी इयें परिचा भूतभावनु। परि सर्वभूतेंसीं अभिन्नु।
> जैसें प्रभा आणि भानु। एकचि ते ॥ ९–८५ ॥

भूतें हीं मृगजलाप्रमाणें लटकीं आहेत असें सांगून सूर्य व त्याची प्रभा हीं जशीं अभिन्न आहेत त्याचप्रमाणें मी व भूतें अभिन्न आहोत हें सांगितलें आहे. यावरून स्पष्ट होईल कीं, प्रभेचा दृष्टान्त हा ब्रह्म आणि भूतें यातील अभिन्नत्व सांगण्याकरिता दिला आहे, भूतें सत्य आहेत हें सांगण्याकरिता दिलेला नाही. प्रभेच्या दृष्टान्तावरून तशी कोणाची समजूत होईल ती होऊं नये म्हणून मुद्दाम या दृष्टान्ताबरोबरच मृगजलाचा दृष्टान्त देऊन भूतांना लटके म्हटले आहे.

अन्वयप्रकारानें केलेलीं ब्रह्मैकत्वाची पुढील वर्णनें पहा—

> तऱ्हे दीपा आणि प्रकाशा। एकवंकैयेचा पाडु जैसा।
> तो माझा ठाइं तैसा। मी तेयामाझि ॥ ६–३९६ ॥
> जेणें ऐक्याचिया दिठी। सर्वत्र मातेंचि किरीटी।
> देखिले जैसा पटीं। ततु एकु ॥ ३९७ ॥

हें एकैक काइ साघावें । जेआ त्रैलोक्यचि आघवें ।
मी ऐसें सभावें । बोधा आलें ॥ ४०६ ॥
म्हणौनि आपणपा विश्व देखिजे । आणि विश्वा आपण होइजे ।
ऐसे साम्यचि एक उपासिजे । पाडवा गा ॥ ६–४०८ ॥

*

जें चराचर भूता । माझि असे पाडुसुता ।
नाना वन्हि उष्णता । अभेद जैसि ॥ १३–९०८ ॥
तैसेनि अविनाभावें । सूक्ष्मदशें आघवें ।
व्यापूनि असे तें जाणावें । ज्ञेय एथ ॥ १३–९०९ ॥
यऱ्हविं तचि अर्जुना । होइजे ब्रह्मसपन्ना ।
जें इया भूताकृति भिन्ना । दीसति एकीं ॥ १३–१०७८ ॥
लहरिया जैसिया जळिं । परमाणु–कणिका स्थळीं ।
रश्मिकर मडळिं । सूर्याचा ॥ १०७९ ॥
नातरि देहिं अवयव । मनि आघवे भाव ।
विस्फुलिंगिं सर्व । वन्हि एक ॥ १०८० ॥
तैसे भूताकार एकाचे । एथ दृष्टि रिगे जें साचें ।
तेंचि ब्रह्मसपत्तिचें । तारूं लागे ॥ १०८१ ॥
मग जियेतियेकडे । ब्रह्माची दृष्टि उघडे ।
किंबहुना जोडे । अपार सुख ॥ १०८२ ॥
एतुलेनि तुज पार्था । प्रकृतिपुरुषवेगळ्या ।
ठायें ठाउ प्रतीतिपथा । मानि जाली ॥ १०८३ ॥

*

हा गा एकीचि देहा । काइ अनारिसे अवेव नाहिं ।
तेंवि विचित्र विश्व पाहीं । एकचि हें ॥ १४–११७ ॥
आणि सबधु तोही ऐसा । मृन्मयो घटु का जैसा ।
का पटरूप कापुसा । आतु होये ॥ ११९ ॥
नाना कल्लोळपरपरा । सतति जैसी सागरा ।
आम्हा आणि चराचरा । तैसा पाडु ॥ १२० ॥
म्हणौनि वन्हि ज्वाळ । दोन्ही वन्हीचि केवळ ।
तेंवि मी गा हें सकळ । समधु वाउ ॥ १२१ ॥

जालेनि जगें मी झाके। तरि जगत्वें कोणु फाके।
कीलेचरि माणिकें। लोपिजे काइ॥ १२२॥
म्हणौनि जग परौतें। सारूनि पाहिजे मातें।
तैसा नव्हे उखितें। आघवेंचि मी॥ १२६॥

* * *

तरि पार्था परियसा। मी तव एथ ऐसा।
रत्नीं कीळाऽ^ जैसा। रत्नचि तो॥ १४-३७०॥
का द्रवपणचि नीर। अवकाशुचि अंबर।
गोडि तेचि साखर। दोनि नाहिं॥ ३७१॥
आगा हींव आलिखलें। ते हिमवतु जेवि जालें।
नाना दूध मुरालें। दध्याकारें॥ ३७३॥
तैसें विश्व एणें नावें। हें मीचि पैं आघवें।
आता चद्रबिंब सोलावें। न लगे जेवि॥ ३७४॥
घृताचें थिजलेपण। न मोडिता घृतचि जाण।
का नाटिता काकण। सोनेंचि तें॥ ३७५॥
तुकलिता पटु। ततूचि आहे स्पष्टु।
नवा विरचिता घटु। पृथ्वी न्हवे '॥ ३७६॥
म्हणौनि विश्वपण जावें। मग मातें घेयावें।
तैसा न्हवे आघवें। सकटचि मी॥ ३७७॥

* *

हें सर्व वर्णन "इद सर्व यदयम् आत्मा" हें सर्व आत्माच आहे, असें अन्वयप्रकाराने केलें आहे अमृतानुभवातील वर्णनाशीं याचें अत्यत साम्य आहे. वर अग्नि आणि ज्वाला, वन्हि आणि उष्णता, दीप आणि प्रकाश, सूर्य आणि किरण, ततु-पट, मृत्तिका-घट, जल-तरंग, नीर-द्रवत्व, साखर-गोडी, रत्न-प्रभा, दूध-दहीं, सुवर्ण-कंकण हे दृष्टान्त दिले आहेत. यापैकीं बरेच दृष्टान्त अमृतानुभवातही आले आहेत आता प्रश्न असा उत्पन्न होतो कीं, भूतें आणि विश्व ही खरी आहेत असे सागण्याकरिता हे विवेचन आणि दृष्टान्त दिले आहेत कीं, अन्वयप्रकारानें परमात्म्याहून तीं भिन्न नाहीत हें दाखविण्याकरिता हे विवेचन केले आहे ? पहिला पक्ष घेतला तर एकाच ग्रथात ज्ञानेश्वरांनी परस्परविरुद्ध विधाने केल्याचा दोष येईल व त्यातले एक

खरें व एक खोटें असें म्हणावें लागेल. आणि मग कोणी पहिलें खोटें म्हणतील तर कोणी दुसरें खोटें म्हणतील. ज्ञानेश्वराच्या तत्त्वज्ञानाविषयीं सध्या असाच प्रकार चालू आहे. अन्वयपद्धतीच्या विवेचनातून जग खरें असल्याचा निष्कर्ष काढून ज्ञानेश्वराचें तेंच खरें मत आहे असें कित्येक प्रतिपादीत आहेत तर कित्येक त्याविरुद्ध पक्ष मांडीत आहेत. पण एकाच ग्रंथात परस्परविरुद्ध अशीं दोन मतें, किंवा एक खोटें आणि एक खरें मत ज्ञानेशानीं प्रतिपादिलें असें मानणें केव्हाही सयुक्तिक व न्याय्य होणार नाहीं. खरी गोष्ट अशी आहे कीं, व्यतिरेक आणि अन्वय यानीं एकच गोष्ट स्पष्ट करावयाची असते. व्यतिरेकानें जें सांगितलें तद्विरुद्ध गोष्ट सिद्ध करण्याकरिता अन्वयाचा कधींही उपयोग केला जात नाहीं. हा सिद्धान्त लक्षात ठेविला म्हणजे दोन्ही पद्धतींनीं ज्ञानेश्वरानीं एकच गोष्ट सांगितली आहे हें स्पष्ट होईल. "एकमेव अद्वितीय ब्रह्म" यात एकमेव शब्दानें अन्वय आणि अद्वितीय शब्दानें व्यतिरेक सांगितला आहे. ज्ञानेशाच्या या विवेचनात हाच प्रकार आहे. परमात्मा हें एकच नित्यतत्त्व आहे हा सिद्धान्त तद्व्यतिरिक्त दिसणाऱ्या वस्तु आभासात्मक आहेत या व्यतिरेकानें, व सर्व परमात्माच आहे या अन्वयानें सिद्ध केला आहे. सर्व परमात्माच आहे हें सांगताना सर्व खरें आहे हें सांगावयाचें नसून सर्वांना परमात्म्यावाचून भिन्न अस्तित्व नाहीं हे सांगावयाचें आहे. विश्व किंवा जग खरें मानलें तर द्वैत मानल्यासारखे होईल. आणि तें परमात्म्यापेक्षा भिन्न नाहींत असें मानलें तर जग खरें आहे असें म्हणण्यात स्वारस्य रहात नाहीं. कारण परमात्म्यापेक्षा जग अशी वेगळी वस्तूच दाखविता येत नाहीं.

व्यतिरेकामध्ये जग किंवा विश्व अज्ञानमूलक किंवा भ्रामक आहे असें जेव्हा सांगितलें जातें तेव्हा जगाची अज्ञानी लोकांची कल्पना घेऊन तिचा निषेध केला जातो. नाम आणि रूप किंवा आकार यालाच अज्ञानी लोक जग समजतात. हीं नामरूपें खोटीं, आभासात्मक आहेत. हा नामरूपें म्हणजे परमात्मा नव्हे असें सांगितलें जातें आणि जेव्हा जग म्हणजे परमात्माच आहे असें सांगतात तेव्हा तें ज्ञान्याच्या भूमिकेवरून परमात्मवस्तूच्या अपेक्षेनें सांगतात. परमात्म्याच्या दृष्टीनें तद्भिन्न असें जग किंवा विश्व कधीं उत्पन्नच झालें नव्हतें. तेव्हा द्वैतसृष्टींतील कोणतीही वस्तु परमात्माच आहे. परमात्म्याहून भिन्न अशी एकादी वस्तु आहे व ती बाजूला सारून परमात्मा बघावयाचा आहे असा मुळींच प्रकार नाहीं. त्यामुळे अन्वयातील जग किंवा

विश्व हे निर्जीव शब्द आहेत. त्यासत्रधींची अज्ञान्याची नामरूपात्मक कल्पना वजा घालून, या शब्दाचा नुसता उच्चार करून, परमात्म्याचें एकत्व प्रतिपादिलें जातें. नामरूपें म्हणजेच जग, त्यावाचून जें राहिलें त्याला जग नुसतें म्हणावयाचें एवढेंच. नामरूपाच्या आभासाखालीं सर्वत्र परमात्माच आहे. "तेंवि आकारलोपासरिसें । जगाचें जगपण भ्रशे । परि जेथ जालें तें जैसें । तैसेंचि उरे ॥ ८-१६९ ॥" या ओंवींत ह्याच अर्थ सांगितला आहे. आकार गेला कीं जग पण गेलें. मग जें काहीं राहिलें त्याला पूर्वीच्या अनुसंधानानें जग म्हणावयाचें. वस्तुत तें नामरूपातीत असा परमात्माच आहे. त्यामुळें नामरूपरहित जग परमात्मा आहे असें म्हणणें म्हणजे परमात्माच परमात्मा आहे असें म्हणण्यासारखें आहे. परमात्मतत्त्व हें वस्तुत —

"तें तरि व्यक्त ना अव्यक्त । नित्य ना नाशवत ।
येया दोन्ही भावा अतीत । अनादिसिद्ध ॥ ८-१७३ ॥
जें हें विश्वचि होउनि असे । परि विश्वपणें नाशलेनि न नशे ।
आखरें पूसिलेया न पुसे । अर्थु जैसा ॥ ८-१७४ ॥
आणि आकारा आलेया जयाचें । निराकारपण न वचे ।
आकारलोपीं न निसचे । नित्यता गा ॥ १७८ ॥
म्हणौनि अक्षर जें म्हणिजे । तेणेंचि म्हणता बोधुही उपजे ।
तेयापरौता पैसु न देखिजे । येयालागीं परमगति जें ॥ १७९ ॥"

परमात्म्याला अक्षर का म्हणतात याचीं कारणें वरील ओव्यांत दिलीं आहेत. परमात्माच विश्वरूपानें भासतो, कारण नुसतें विश्व परमात्म्याच्या आधाराशिवाय दिसणेंच शक्य नाहीं, म्हणून परमात्माच विश्व होतो असें म्हणावयाचें, पण त्याचा अर्थ हें नामरूपात्मक विश्व म्हणजेच परमात्मा असा मात्र नाहीं. कारण तसें मानलें तर विश्व नष्ट झालें म्हणजे तोही नष्ट होईल. *विश्व आलें गेलं म्हणजेच आकार आले गेले तरी त्याचें नित्यत्व* कायमच आहे. आकार हे क्षर आहेत, परमात्मा हा अक्षर आहे.

परमात्माच जगत् किंवा विश्व आहे याचा भलताच अर्थ घेऊन या नामरूपात्मक विश्वाला जे परमात्मा समजतात त्यांच्याविषयीं ज्ञानेशांनीं खालील उद्गार काढले आहेत.

पैं स्थूलदृष्टी देखिजे मातें । तें नेदेखणें जाणति निरुतें ।
जैसें स्वप्निंचेनि अमृतें । अमरा न्हविजे ॥ ९-१४३ ॥

साधें गा मृगजळ । टाकूनि गेलेयाचें काण फळ ।
काइ सुरतरु म्हणौनि बाबुळ । सेविलें करी ॥ १४६ ॥
तैंसि मी म्हणौनि प्रपंची । जिहीं बुडी दिधली कृतनिश्चयाची ।
तिहीं चंद्रासाठिं जळिंची । प्रतिमा धरिली ॥ १४९ ॥
तैसें स्थूलाकारीं नाशवंतें । भरवसा बांधौनि चित्तें ।
पाहाति मज अविनाशातें । तरि कैसेनि दीसें ॥ १५१ ॥
आगा पश्चिमसमुद्राचिया तटा । निगिजत आहे पूर्वेची वाटा ।
किं कोंडा कांडिता सुभटा । कणु आतुडे ? ॥ १५२ ॥

नाशवंत आणि स्थूल आकाराला परमात्मा समजणें म्हणजे "आग सोडूनि छाया आलिंगिण्यापैकीं" (११–६१९) प्रकार आहे.

नामरूपसंबंधु । जातिक्रियाभेदु । हा आकारासीचि प्रवादु । वस्तूसि नाहीं ॥ १३–९००॥ आकार जेथ सरे । जीवत्व जेथ विरे । द्वैत जेथ तुरे । अद्वय जें ॥ १३–११३६॥

नामरूपें, जाति, क्रिया इत्यादि गोष्टी आकाराच्या आहेत. परतत्त्वाशीं याचा कांहीं संबंध नाहीं, किंबहुना जेथें आकार नष्ट होतो, जीवत्व उरत नाहीं, असें द्वैतरहित अद्वैततत्त्व आहे.

या एकंदर निरूपणावरून परमात्माच जग आहे असें म्हणण्यात नामरूपात्मक जगताला सत्यत्व देण्याचा या अन्वयपद्धतीचा मुळींच हेतु नसून परमात्म्यावाचून दुसरें कांहींही नाहीं हेंच सांगण्याचा हेतु आहे हें लक्षात येईल.

हें अद्वैत सिद्ध करण्याकरिता जे दृष्टान्त दिले जातात ते नीट लक्षात न घेतल्यामुळेही गैरसमजूत होते. सुवर्ण-अलंकार, जल-तरंग, तंतु पट वगैरे दृष्टान्त परिणामवादासारखे वाटतात व कारणाप्रमाणेच कार्यही खरें आहे असें सांगण्याकरिता हे दृष्टान्त दिले आहेत असें वाटतें. वस्तुस्थिति अगदीं भिन्न आहे. रज्जुसर्प, मृगजल, इत्यादि विवर्तवादाच्या दृष्टान्ताबरोबरच वरील सुवर्ण-अलंकार, जल-तरंग, तंतु पट वगैरे दृष्टान्त दिलेले असतात व त्या सर्व दृष्टान्तांनी कारणाव्यतिरिक्त कार्याची, कारणाहून भिन्न अशा कार्याची भ्रामकताच सिद्ध करावयाची असते. ज्ञानेश्वरांनीं स्वतःच एका दृष्टान्ताचें स्पष्टीकरण केलें आहे त्यावरून ही गोष्ट लक्षात येईल—

पैं नेणतयाप्रती । रूपेपणाची प्रतीती ।
रूपें नोहौनि शुक्ति । दावी जेंवि ॥ १५–२१७ ॥

विश्व हे निर्जीव शब्द आहेत. त्यासबंधीची अज्ञान्याची नामरूपात्मक कल्पना वजा घालून, या शब्दाचा नुसता उच्चार करून, परमात्म्याचें एकत्व प्रतिपादिलें जातें. नामरूपें म्हणजेच जग, त्यावाचून जें राहिलें त्याला जग नुसतें म्हणावयाचें एवढेंच. नामरूपाच्या आभासाखालीं सर्वत्र परमात्माच आहे. "तेंवि आकारलोपासरिसें । जगाचें जगपण भ्रशे । परि जेथ जालें ते जैसें । तैसेंचि उरे ॥ ८-१६९ ॥" या ओवींत हाच अर्थ सांगितला आहे. आकार गेला कीं जग पण गेलें. मग जें काहीं राहिलें त्याला पूर्वीच्या अनुसधानानें जग म्हणावयाचें. वस्तुत तें नामरूपातीत असा परमात्माच आहे. त्यामुळें नामरूपरहित जग परमात्मा आहे असें म्हणणे म्हणजे परमात्माच परमात्मा आहे असें म्हणण्यासारखें आहे. परमात्मतत्त्व हे वस्तुत —

"तें तरि व्यक्त ना अव्यक्त । नित्य ना नाशवत ।
येया दोन्ही भावा अतीत । अनादिसिद्ध ॥ ८-१७३ ॥
जे हें विश्वचि होउनि असे । परि विश्वपणें नाशलेनि न नशे ।
आखरें पूसिलेया न पुसे । अर्थु जैसा ॥ ८-१७४ ॥
आणि आकारा आलेया जेयाचें । निराकारपण न वचे ।
आकारलोपी न निसचे । नित्यता गा ॥ १७८ ॥
म्हणौनि अक्षर जें म्हणिजे । तेनिंचि म्हणता बोधुही उपजे ।
तेयापरौता पेंधु न देखिजे । येयालागिं परमगति जें ॥ १७९ ॥'

परमात्म्याला अक्षर का म्हणतात याचा कारणें वरील ओव्यात दिलीं आहेत परमात्माच विश्वरूपानें भासतो, कारण नुसतें विश्व परमात्म्याच्या आधाराशिवाय दिसणेंच शक्य नाही, म्हणून परमात्माच विश्व होतो असें म्हणावयाचें, पण त्याचा अर्थ हें नामरूपात्मक विश्व म्हणजेच परमात्मा असा मात्र नाही. कारण तसें मानलें तर विश्व नष्ट झाले म्हणजे तोही नष्ट होईल *विश्वें आली गेली म्हणजेच आकार आले गेले तरी त्याचें नित्यत्व* कायमच आहे. आकार हे क्षर आहेत, परमात्मा हा अक्षर आहे

परमात्माच जगत् किंवा विश्व आहे याचा भलताच अर्थ घेऊन या नामरूपात्मक विश्वाला जे परमात्मा समजतात त्यांच्याविषयी ज्ञानेशानी खालील उद्गार काढले आहेत.

पैं स्थूलदृष्टी देखिजे मातें । ते नेदेखणें जाणति निरुतें ।
जैसें स्वप्निचेनि अमृतें । अमरा न्हजिजे ॥ ९-१४३ ॥

सांघें गा मृगजल। टाकूनि गेल्याचें कवण फल।
काइ सुरतरु म्हणौनि बाबुळ। सेविलें करी॥ १४६॥
तेंवि मीं म्हणौनि प्रपचीं। जिहीं बुडी दिधली कृतनिश्चयाची।
तिहीं चद्रासाठिं जळिंची। प्रतिमा घरिली॥ १४९॥
तैसें स्थूलाकारीं नाशवतें। भरवसा बाधौनि चित्तें।
पाहाति मज अविनाशातें। तरि कैसेनि दीसें॥ १५१॥
आगा पश्चिमसमुद्राचिया तटा। निगिजत आहे पूर्वेची वाटा।
किं कोंडा कांडिता सुभटा। कणु आतुडे ?॥ १५२॥

नाशवंत आणि स्थूल आकाराला परमात्मा समजणें म्हणजे "आग सोडूनि छाया आलिंगिण्यापैकीं" (११–६१९) प्रकार आहे.

नामरूपसबधु। जातिक्रियाभेदु। हा आकारासीचि प्रवादु। वस्तूसि नाहीं॥१३–९००॥ आकार जेथ सरे। जीवत्व जेथ विरे। द्वैत जेथ नुरे। अद्वय जें॥१३–११३६॥

नामरूपें, जाति, क्रिया इत्यादि गोष्टी आकाराच्या आहेत परब्रह्माशी याचा कांहीं सबंध नाहीं, किंबहुना जेथें आकार नष्ट होतो, जीवत्व उरत नाहीं, असें द्वैतरहित अद्वैततत्त्व आहे.

या एकंदर विवरणावरून परमात्माच जग आहे असें म्हणण्यात नामरूपात्मक जगताला सत्यत्व देण्याचा या अन्वयपद्धतीचा मुळीच हेतु नसून परमात्म्यावाचून दुसरें कांहींही नाहीं हेंच सांगण्याचा हेतु आहे हें लक्षात येईल.

हें अद्वैत सिद्ध करण्याकरिता जे दृष्टान्त दिले जातात ते नीट लक्षात न घेतल्यामुळेंही गैरसमजूत होते. सुवर्ण-अलंकार, जल-तरंग, तंतु-पट वगैरे दृष्टान्त परिणामवादासारखे वाटतात व कारणाप्रमाणेंच कार्यही खरें आहे असें सांगण्याकरिता हे दृष्टान्त दिले आहेत असें वाटतें. वस्तुस्थिति अगदीं भिन्न आहे. रज्जुसर्प, मृगजल, इत्यादि विवर्तवादाच्या दृष्टान्ताबरोबरच वरील सुवर्ण-अलंकार, जल-तरंग, तंतु पट वगैरे दृष्टान्त दिलेले असतात व त्या सर्व दृष्टान्तांनी कारणाव्यतिरिक्त कार्याची, कारणाहून भिन्न अशा कार्याची भ्रामकताच सिद्ध करावयाची असते ज्ञानेश्वरांना स्वत च एका दृष्टान्ताचें स्पष्टीकरण केलें आहे त्यावरून ही गोष्ट लक्षात येईल—

पैं नेणतेयाप्रती। रूपेपणाची प्रतीती।
रूपें नोहौनि शुक्ति। दावी जेंवि॥ १५–५१७॥

का नाना अलंकारदसे । सोनें न लपता आलें असे ।*
विश्व न नोहोनि तैसें । विश्व जो धरी ॥ १५–५१८ ॥
हें असो जळ तरंगा । नाहिं सिनानेपण जैसें गा ।
तेंवि सत्ताप्रकाशु जगा । आपणचि जो ॥ १५–५१९ ॥
का हातिं घेतली माला । फीटे सर्पाभासाचा काटाला ।
तैसें माझेन बोधें टवाला । नागवे जो ॥ १५–५२७ ॥
लेणें सोनेंचि जो जाणे । तो लेणेंपण तें वाऊं म्हणे ।
तेविं जाणौनि जेणें । वाल्लिला भेदु ॥ ५२८ ॥
मग सर्वत्र सच्चिदानंदु । मीचि एकु स्वत सिद्धु ।
जो आपणेनसिं भेदु । नेणौनि जाणे ॥ ५२९ ॥
तैसेंचि सर्व जाणितलें । हेंइ म्हणणें थेकुलें ।
जे तेया सर्व उरलें । द्वैत नाही ॥ १५–५३० ॥

शुक्ति–रजत् आणि माला–सर्प याच्याचबरोबर जल–तरंग आणि सोनें-लेणें याचे दृष्टान्त वर दिले आहेत. शुक्ति ही रूपें न होता, रूपेपणाची प्रतीति दाखवितें किंवा सोनें स्वत अलंकार न होता अलंकाराची प्रतीति दाखवितें त्याप्रमाणे विश्व न होता विश्वाची प्रतीति परमात्मा दाखवितो. विश्व न होता परमात्म्याने विश्व धारण केले आहे म्हणजे परमात्मा वस्तुत विश्वरूपी नसताना त्याच्यावर इतराना विश्वाची प्रतीति होत आहे व परमात्म्यापेक्षा विश्व भिन्नपणानें भासत आहे सोन्याचा अलंकार घेतला तर वस्तुत त्यात सोन्याशिवाय दुसरें काहीही नसतें पण त्याच्या विशिष्ट आकाराला व रूपाला एक नाव दऊन त्याला दागिना म्हणतात व सोन्यापेक्षा भिन्न अशा नामरूपात्मक दागिन्याची प्रतीति होते वस्तुत सोनें असता तेथें काल्पनिक नामरूपात्मक दागिन्याची प्रतीति होणें हाच आभास होय "अतस्मिन् तद् बुद्धि" हे भ्रमाचे लक्षण आहे सोनें हें सोनें असता तें लेणें भासाने हा भ्रम आहे, शिंप ही शिंप असता रुपें भासतें हा भ्रम होय आणि याच भ्रमाचे म्हणून शुक्ति–रजत आणि सोनें–लेणें हे दृष्टान्त एके ठिकाणीं बरोबरीनें दिलेले असतात जल–तरंग, तंतु–पट वगैरे सर्व दृष्टान्त एकाच वस्तवर नामरूपात्मक द्वैताचा भ्रम कसा होतो हें सांगण्याकरिताच व वास्तविक एकत्व दाखविण्याकरिता दिले आहेत जल–तरंग हे जसे भिन्न नाहींत, जल काढून घेतलें तर

* "न लपत लपाल असे" हा पाठ अधिक चागला व संदर्भाला जुळणारा आहे

तरग म्हणून काहींही शिल्लक राहणार नाहीं असें असताना तरग या नाम-रूपात्मक भिन्न वस्तूची प्रतीति पाण्यावर जशी होते, तत्शिवाय पट म्हणून वेगळा पदार्थ नसताही तो जसा भासतो तसा परमात्मा आणि विश्व याचा प्रकार आहे "हें असो जल-तरगा। नाहिं सिनानेपण जेंवि गा", "लेणें सोनेंचि जो जाणे। तो लेणेंपण तें वाउँ म्हणे।" यात अभिन्नत्व, अद्वैत खरें आहे व भिन्नता किंवा द्वैत व्यर्थ आहे हें दाखविण्याकरिताच हे दृष्टान्त असल्याचें स्पष्ट केलें आहे. तेव्हा "सर्व परमात्माच आहे" या वर्णनाच्या अन्वयप्रकारात परमात्म्यावाचून सर्वांची सत्यता दाखविण्याचा हेतु नसून परमात्मा आणि सर्व याचें अभिन्नत्व व आभासिक भिन्नत्व दाखवावयाचें असल्यामुळें जल-तरग, सोनें-लेणें किंवा ततु-पट हे व अशासारखे दृष्टान्त जे या प्रसगानें दिले जातात त्यानीं नामरूपात्मक जगाचें सत्यत्व कधींही सिद्ध होणार नाहीं. कारण हे दृष्टान्त देण्यात मुळात तसा हेतूच नाहीं. अन्वय आणि व्यतिरेक हे एकमेकाना विरोधी नसून एकमेकाना पोषक आहेत, व त्या दोन्ही प्रकारानीं परब्रह्माचें 'एकमेव अद्वितीय' स्वरूपच सिद्ध केलें जातें. खुद्द शकराचार्यांनींही याच अर्थानें ततुपटाचा दृष्टान्त योजिला आहे—"मयि परमेश्वरे सर्वाणि भूतानि सर्वमिदम् जगत् प्रोतम् ग्रथितमित्यर्थ । दीर्घ-ततुषु पटवत् " (७-७) आता शकराचार्यांना तरी कोणी जगत्सत्यत्ववादी म्हणणार नाहा.

> ज्ञातृज्ञेयविहीन । सुसर्धेचि जें ज्ञान ।
> सुखा भरलें गगन । गाळिव जें ॥ १९-७७ ॥
> मग इदतेसी चाल्लें । भीपणेवीण डाहारलें ।
> तें रूप पाहिजे आपुलें । आपणचि ॥ १९-२८२ ॥

ज्ञाता ज्ञेय, द्रष्टा-दृश्य, अहम् इदम्, नामरूपें, ज्ञातिक्रिया, हीं जेथें नष्ट होतात तें परतत्त्व होय तेथें जगत्, विश्व हा नावच काय पण परमात्मा, ब्रह्म वगैरे नावेंही नाहींशा होतात मग सर्व जग ब्रह्मच आहे ही भाषा कोठली ? मी, तू, हें, ही भाषाही जेथें बद पडते तेथें मी असा परमात्मा जाणला हें तरी कोण म्हणणार ? तात्पर्य जेथें जीव, ब्रह्म, जगत्, विश्व, परमात्मा, मी तू हा सर्व भेद नष्ट झाला तेथें ज्ञातृ-ज्ञेयभाव, द्रष्टादृश्यभाव ही त्रिपुटीही शिल्लक राहिली नाहीं, नामरूपातीत अशी एक आणि एकच वस्तु शिल्लक राहिली परमात्माच जर सर्वत्र आहे तर "अहम्" असा मी

वेगळा कोठून राहिलों व "इदम्" हें असें दृश्य तरी वेगळें कुठें आहे ? मी आणि हें, अहम् आणि इदम् हे सर्व परमात्म्यावरचे आभास होते ते सर्व गेले, आणि ते ज्याच्यामध्यें विलीन झाले असें परतत्त्व तेवढें शिल्लक राहिलें. या परतत्त्वाचें हें स्वरूप व्यक्त करण्याकरिताच ज्ञानेश्वरांना "महाशून्य" "सर्व शून्याचा निष्कर्ष" असे स्पष्ट शब्द योजिले आहेत

व्यतिरेकपद्धतीत प्रकृति हीच माया अज्ञानस्वरूपी असून लटकी आहे असें सांगितलें जातें व तिचा निरास केला जातो.

"आणि महाभूतादिकिं । प्रभेदवेलिं अनेकिं ।
पसरली असे लटकी । प्रकृति जे हे ॥ १३-११३० ॥
ते शुकनलिकान्यायें । न लगती लागली आहे ।
ते जैसी तैसी होए । ठाउवें जेया ॥ ११३१ ॥
जैसी माला ते माला । ऐसेचि देखिजे डोला ।
सर्पबुद्धि तव टवाळा । उखी होउनि ॥ ११३२ ॥
का शुक्ति ते शुक्ति । हे साच हे प्रतीति ।
रूपेयाची भ्राति । जाउनिया ॥ ११३३ ॥
तैसी वेगली वेगलेपणें । प्रकृति जे अन्त करणें ।
देखति ते मी म्हणें । ब्रह्म होंति ॥ ११३४ ॥"

येथे माला-सर्प आणि शुक्ति-रजताच्या दृष्टान्तानें प्रकृति लटकी म्हणून परमात्म्यापेक्षा वेगळी करून तिचा निरास केला आहे. पण अन्वयप्रकारात सर्वच परमात्मा असल्यामुळें सृष्ट्युत्पत्तीचें कारण जी प्रकृति तीही परमात्म्यापेक्षा भिन्न असू शकत नाही कारण तशी मानली तर अद्वैत बिघडेल. म्हणून तिला परमात्म्याचेंच अर्धांग समजण्यात येतें, किंवा परमात्मा पति व प्रकृति पत्नी अशा रूपकानें सृष्ट्युत्पत्ति सांगण्यात येते. ज्ञानेशाना ज्ञानेश्वरात अशा रीतीची वर्णनें केलीं आहेत—

आणि प्रकृति पतिव्रतें । पडिला येकपत्निव्रतें ।
येणेंही कारणें जेयातें । पुरुषु म्हणों ये ॥ ८-१८७ ॥

परतत्त्वाला पुरुष कां म्हणतात याचें एक कारण या ओंवींत सांगितलें आहे.

तरि पुरुषु अनादि आथि । आणि तैचि लागौनि प्रकृति ।
समरसीं जैसीं दिवोराति । दोन्ही असति ॥ १३-९५४ ॥

का रूप नव्हे वाया । रूपा लागली छाया ।
निरूण वाढे धनजया । कणेंसीं कोंडा ॥ १३–९९५ ॥
तैसिं जाण ऊपल्टें । दोन्हि जिये एकवटे ।
प्रकृतिपुरुपु प्रकटें । अनादिसिद्धें ॥ ९९६ ॥
प्रकृतिपुरुपाची कुल्वाडी । साधता देखें असघडी ।
जे आवुली जोडी । आवुला खाये ॥ ९७२ ॥
तो तरि अकर्ता । उदासु अभोक्ता ।
परि इयाचि पतिव्रता । भोगविजे ॥ ९७९ ॥
हे कामाची माडरी । मोहवनिची माधवी ।
जे प्रसिद्ध दैवी । माया ऐसी ॥९८६ ॥
हे वाङ्मयाची वाढि । हे साकारपणा जोडि ।
प्रपचाची धाडि । अभग हे ॥ ९८७ ॥
कला येथौनि जालिया । विद्या इयाचि केलिया ।
इच्छा ज्ञान क्रिया । वियाली हे ॥ ९८८ ॥
हे अद्वयाचे दूसरें । हे नि सगाचें सोयरे ।
हे निरालेंसिं घरें । नादति असे ॥ ९९१ ॥
तेयाचा तर ठाइ । निपटौनि काहींचि नाहीं ।
की तेया आघवेंहि । आपण होये ॥ ९९३ ॥

* * *

पै जेयाचेनि अगसगे । इये प्रकृतीतव अष्टागे ।
जन्म पाविजतसे जगें । तो पिता मी गा ॥ ९–२६८ ॥
अर्धनारीनटेश्वरीं । जो पुरुप तोचि नारी ।
तैंवि मीं चराचरीं । माताही होयें ॥ ९–२६९ ॥

* * *

वामागिचा लास्यविलासु । जो हा जगद्रूपु आभासु ।
तो ताडवमीपें कलासु । दावीसी तू ॥ १७–८ ॥

पुरुप आणि प्रकृति याच्यावर पतिपत्नीची कल्पना करून तीं अभिन्न आहेत हें दाखविण्याकरिता अर्धनारीनटेश्वराचेंही रूपक येथें केलें आहे. हेंच रूपक आणि परमात्मवर्णनाचा हा अन्वयप्रकार अमृतानुभवात प्राधान्यानें स्वीकारिला आहे. पुरुप आणि प्रकृतीचें अभिन्नत्व सागत असताही, पुरुपाला

रूपाचा, धान्याचा, दिवसाचा दृष्टान्त देऊन प्रकृतीला छायेचा, कोड्याचा व रात्रीचा दृष्टान्त ज्ञानेशांनीं दिला आहे. एवढेंच नव्हे तर "दैवी माया" म्हणूनही तिचें वर्णन केलें आहे तें लक्षात ठेवण्यासारखें आहे.

प्रकृति–पुरुषाच्या "पतिपत्नी" किंवा "अर्धनारीनटेश्वर" अशा वर्णनानें पुरुषाप्रमाणें प्रकृतीलाही सत्यत्व येईल तें येऊ नये म्हणून गीतेंत काळजी घेतली आहे. प्रकृतिपत्नीच्या उपाधीने युक्त असे जे परतत्त्व त्यापेक्षाही निरुपाधिक परमात्मा वर आहे असें सांगून प्रकृतीच्या सत्यत्वाचा निरास केला आहे. नवव्या अध्यायात अर्धनारीनटेश्वराप्रमाणेंच मीच पिता व मीच माता आहें असें सांगितल्यानंतर "इये प्रकृति पुरुष दोन्ही । उपनलीं जेयाच्या मनीं । तो पितामहो त्रिभुवनीं । विश्वाचा मीं ॥ (९-२७१)" असें सांगितलें आहे.

पंधराव्या अध्यायात क्षराक्षरविचारात, जीव आणि जगत् हे क्षर आहेत व मायोपहित पुरुष अक्षर आहे असें म्हटलें आहे.

> ऐसें जीवकार्यकारणें । जेया मायासगुचि लक्षणें ।
> अक्षरु पुरुष जाणें । चैतन्य ते ॥ (१५-४९१) ॥

मायोपहित चैतन्य म्हणजे अक्षरपुरुष असें सांगितल्यानंतर पुरुषोत्तम, परमात्मा या क्षर आणि अक्षराहून पर आहे असें सांगतात—

> आता तो उत्तमु पुरखु । जो तृतीयु का निष्कर्षु ।
> दोहींहुनु आणिकु । आदिला जो ॥ ४९५ ॥
> का रश्मि हान मृगजला । पासौनि अर्कमंडला ।
> अफाटु तैसा वेगला । उत्तमु गा ॥ ४९७ ॥
> ना तरि काष्टिंचा काष्टाहूनि । अनारिसा जैसा वन्हि ।
> तैसा क्षराक्षरापासौनि । आनुचि तो ॥ ४९८ ॥

"अक्षरापासून पुरुषोत्तम वेगळा कसा तें कळणे कठीण आहे. तरीही ज्ञानेशानीं गीतेप्रमाणेंच या दोघात भेद केला आहे" असें प्रो. रानडे म्हणतात[६]. पण अक्षर शब्दाचा येथें जो अर्थ केला आहे तो लक्षात घेतला तर अक्षर आणि परमात्मा यांतील भेद कळणें कठीण जाणार नाहीं. आठव्या

---

६ It is somewhat hard to understand in what sense the Transcendent being could be distinguished from the immutable and yet Dnyaneshwar closely follows the Bhagavadgita in making a distinction between the immutable and the transcendent

"Mysticism in Maharashtra", P 54.

अध्यायात "अक्षर ब्रह्म परमम्" (८-३) येथें ब्रह्मालाच अक्षर म्हटलें आहे आणि येथें मात्र अक्षर शब्दानें मायोपहित चैतन्य का घेतलें अशी शंका येईल. पण आठव्या अध्यायात "किं तत् ब्रह्म" असा प्रश्न आहे व त्याचें उत्तर जें अक्षर आहे, अविनाशी आहे तें ब्रह्म असें दिलें आहे. शिवाय तेथें "परम्" हें जें विशेषण आहे तें ब्रह्माचें नसून अक्षर शब्दाचें आहे. तेव्हा "परमम् अक्षर ब्रह्म" असें म्हटलें म्हणजे मायोपहित चैतन्याच्या पलीकडे असलेले असाही अर्थ होऊ शकेल. शंकरानी परमम् हें अक्षर शब्दाचेंच विशेषण केलें आहे पण तें ॐकाराच्या व्यावृत्तीकरिता घेतलें आहे. काहीं असलें तरी १५ व्या अध्यायातील अक्षर शब्दाचा मायोपहित चैतन्य असा ज्ञानेशानी अर्थ केलेला असल्यामुळें अक्षर आणि पुरुषोत्तम यात सोपाधिक आणि निरुपाधिक असा भेद करून मूलतत्त्व हें निरुपाधिक आहे हें सागण्याची व प्रकृतीला सत्यत्व येऊ न देण्याची काळजी त्यानीं घेतली आहे.

एवगुणविशिष्ट प्रकृति ही गीतेंत अष्टविध मानिली आहे. ज्ञानेश्वरानी काही ठिकाणीं अष्टविध (७-१६, १७, १५-१०४, ५) मानिली आहे, पण पधराव्या अध्यायात अश्वत्थवृक्षाच्या वर्णनात सृष्टीच्या उत्पत्तीचा क्रम सागताना ९३ ते १०३ ओंव्यापर्यंत पचकर्मेंद्रियाशिवाय बाकीची साख्याचीं सर्व तत्त्वें घेतली आहेत. तेराव्या अध्यायात क्षेत्राचें वर्णन करताना "महाभूतान्यहंकारो" या पाचव्या श्लोकावर शंकराप्रमाणें साख्याचीं २४ तत्त्वें घेऊन, आणखी कर्मेंद्रियाचे पाच विषय त्यात मिळवून २९ तत्त्वे व पुढील श्लोकातील सात तत्त्वें घेऊन देह ३६ तत्त्वाचा मानला आहे. पुढें २४ व्या श्लोकावर या ३६ तत्त्वाचा पुन: उल्लेख केला आहे (१०३२) व परतत्त्वाचा सदतिसावा पुरुष असाही उल्लेख केला आहे (११-३०४). देह हा एके ठिकाणीं त्यानीं चोवीस तत्त्वाचाही मानिला आहे (१८-३१७). किती तत्त्वें मानावी याविषयीं त्याचा आग्रह मुळींच नाहीं. "सत्तिसा सत्तिसानें । चोविस पचविसानें । तिहीं पुरौनि स्वभावें । चतुर्थ जें ॥ १४-२२२ ॥" प्रकृतीचे ३६ विभाग करा, २४ करा किंवा ती त्रिगुणात्मक माना तिच्यापलीकडे परतत्त्व आहे हेंच ज्ञानेशाना प्रामुख्यानें सागावयाचें आहे.

या क्षेत्रात ज्ञानेशाच्या मताप्रमाणें जी ३६ तत्त्वें आहेत त्यापैकीं "चेतना" तत्त्वाचें विवरण त्यानी १३-१३४ पासून १४२ ओंव्यापर्यंत केलें आहे.

आतां असगा साक्षिभूता । देहि चैतन्याची सत्ता ।
तिये नाव पाडुसुता । चेतना एथ ॥ १३–१३४ ॥
मनबुध्यादि आघवी । जियेचेनि टवटवी ।
प्रकृतिवनमाधवी । सदाचि जे ॥ १३६ ॥
पार्था तिया परी । आत्मसंगति इये शरीरी ।
सजीवत्वाचा करी । उपेगु जडा ॥१४१ ॥
मग तियेतें चेतना । म्हणिपे अर्जुना ॥ १४२ ॥

येथे ही चेतना चैतन्याची आहे, प्रकृतिरूपीवनाची ही वासतिक शोभा आहे, कारण चेतना नसेल तर प्रकृतीचें कार्य प्रेतवत् होईल. या शरीरात आत्म्याच्या संगतीने ही चेतना उत्पन्न झाली आहे असें वरील ओव्यात सागितलें आहे. प्रो. रानडे यानीं "नखापासून केसापर्यंत प्रकृति शरीरात जागृत असून मनबुद्ध्यादिकाना टवटवी हिच्यामुळे प्राप्त होते" असा वरील ओंव्याचा निष्कर्ष काढला आहे पण ती नजरचूक दिसते. प्रकृतीमुळे टवटवी प्राप्त होत नसून चेतनेमुळें देहालाच काय पण प्रकृतीलाही टवटवी येते असें वरील ओव्यात सागितलें आहे.

ज्ञानेश्वराचे अध्यात्मविषयक विचार आतापर्यंत पाहिले त्याचा थोडक्यात निष्कर्ष सागून हें प्रकरण संपवू.

(१) परतत्त्व हें सर्वशून्याचा निष्कर्ष, महाशून्य आहे.

(२) ते वाणीचा किंवा विचाराचाही विषय होऊ शकत नाहीं, कारण वाच्यवाचकभाव, विषय-विषयीभाव आला कीं द्वैत आलेंच आणि परतत्त्व हें इतकें एकजिनसी आहे की, त्याला द्वैताचा वाराही खपत नाहीं. भाव अभाव, एक दोन, सगुण निर्गुण, या सापेक्ष आणि द्वैतमूलक वर्णनाच्या ते पलीकडे आहे.

(३) द्वैताच्या काल्पनिक प्रदेशात उतरून त्याचे वर्णनच करावयाचें झालें तर ते 'एकमेव अद्वितीय' आहे असें करता येईल.

(४) तें एकच असल्यामुळें त्याच्यापासून दुसरें काहींही झालेलें नाहीं.

(५) जें झाल्यासारखें भासतें ती सर्व माया आहे, अज्ञान आहे.

(६) या मायेलाच प्रकृति असें म्हणतात. जीव आणि जगत् असे दोन प्रकार या अज्ञानस्वरूपी प्रकृतीचे आहेत.

५ प्रो रानडे—ज्ञानेश्वरवचनामृत—प्रस्तावना, पान ११.

(७) जीव हा परमात्मा आहे. शरीरोपाधीमुळें तो वेगळा असा भासतो आणि प्रकृतीचें गुणकर्म तो अज्ञानानें आपणावर ओढवून घेत असल्या-मुळें त्याच्यामागें संसारपरंपरा लागते.

(८) नामरूपात्मक जगत् हेंही भ्रांतिमूलक आहे.

(९) प्रकृति, जीव, जगत्, विश्व हे सर्व परमात्माच आहे.

(१०) नामरूपें असत् असल्यामुळें परतत्त्वाचा आणि त्यांचा कांहींही संबंध नाहीं. परवस्तु नामरूपातीत आहे. द्रष्टादृश्यभाव, अहमिदंभाव तेथें नाहींसे होतात.

तात्पर्य, ज्ञानेश्वरांनी १ सर्वशून्यत्वाद, २ अनिर्वचनीयवाद, ३ अद्वैतवाद, ४ अजातवाद आणि ५ मायावाद या वादपंचकाचा स्वीकार करून, अध्यात्माचें विवेचन, अन्वय आणि व्यतिरेक या दोन्ही पद्धतीनीं केलें आहे.

आतां जीव आणि जगत् हीं वस्तुतः परमात्म्यापेक्षां भिन्न नसतां, तीं भिन्न भासतात तीं अज्ञानामुळें भासतात असें ज्ञानेश्वर म्हणतात व म्हणूनच या अज्ञानापासून मुक्त होऊन अद्वैताचा अनुभव येण्याचीं म्हणजे अद्वैतरूप होण्याचीं साधनें त्यांनीं ज्ञानेश्वरींत सांगितलीं आहेत. त्यांचा पुढील प्रकरणांत विचार करूं.

परिशिष्ट दुसरें

(अ) ज्ञानेश्वरींतील प्रकृति, माया, अविद्या, अज्ञान, भ्रम, भ्रांति यांच्या उल्लेखांचीं प्रमुख स्थळें.

अध्याय १५ वा

४६ विश्वाभास
७९ माया
८२ जगद्भ्रमाचें आकाश
८६ स्वरूपीं जाली माया
८९ अज्ञानमूल
१०५ शुक्तिरजत्
१०६ जलतरंग
१०७ स्वप्नपरिवार
१३९ अज्ञानमूल
२१२ ते १८ अजातवाद
२२८ रज्जुसर्प
२२९ मृगजल
२३१ स्वप्नींचा घाव
२६८ आत्मभ्रांति
२८४ आभास
३०२ भिन्नपण अज्ञानातंव
३०९ स्वप्नमाया वेटाळे
३९१ अज्ञान
४५० भ्रांति
४७७ अज्ञान-अक्षर
४९१ मायासंग
५२७ मालसर्प, सोनें लेणें

अध्याय १६ वा

१ विश्वाभास
२ अविद्याराती
१० आत्मभ्रांति
११ विश्वस्वप्न
३२ अविद्या

अध्याय १७ वा

८ जगद्रूपु आभासु

अध्याय १८ वा

६ जगद्बुद
६२ अज्ञानांध
२०९ विश्वाभास
२२६ रज्जुसर्प
२२७ अविद्या
२६४,६५ ,,
३८६ मृगजल
४०० अविद्या निद्रा, विश्वस्वप्न
४०२ विश्वस्वप्नेंसि माया
४०३ मृगजलाचा पूर
४६४ अविद्या
६८७ अविद्येचा गावीं
९११ अविद्येचा गावीं
९६९ स्वप्न
९९६ भ्रांति
११०४ नामरूपें हे स्वप्न
१११६ दूजेपण लटिकें
१११८ द्वयत्व अज्ञानवशें
१२९४ स्वप्नायचें आडवरु
१३६१ विश्वाभास
१३७८ सप्रपंच अज्ञान
१३८२ सप्रपंच अज्ञान
१३८३ रज्जुसर्प
१३८५ मृगजल
१३८६ अज्ञान
१३८७ स्वप्न
१६४२ अविद्याजात
१६४५ मोहमहिष
१६४७ अविद्यातिमिर

(आ) परमात्मविषयक प्रमुख स्थळें

२—१३३ सार तें स्वभावता । नित्य जाणें
२—१३४ नामवर्ण आकार । चिन्ह नाहीं
२—१४५ ते १५० अनादि, नित्य, निरुपाधिक
६—८९ दूजेनविण (आत्मतत्व)
६—९९ आकारचिनें न शकवेचि
६—१०५ अद्वैत दिवसें पाहिलें
६—३०५ ते २५ परमात्मस्वरूपाचें वर्णन
६—३९४ ते ४०१ ते ९ „ „
८—१४ ते १६ अक्षर ब्रह्म परम
८—१७,१८ आकारलोपीं निमणें । नाहीं काहीं ॥
८—३६ अधियज्ञ परमात्मा
८—३७ ते ४४ अधिदैव व अधियज्ञ परमात्माच
८—८५ ते ९० परब्रह्माचें वर्णन
८—९७ ते १०१ प्रकृतीसि पर
८—१६९ ते १७६ परि जेथ जाले । ते तैसेंचि उरे
८—१८७ ते २०० प्रकृति पतिव्रते । एकपत्नीव्रते ।
९—७० प्रकृतीपैलीकडील भावो
९—१४३ स्थूलदृष्टि देखणें तें न देखणें
९—१४० ते १७० परमात्मवर्णन
९—२७१ पितामह
९—२६८,६९ पिता, अर्धनारीनटेश्वर
१०—१६२ आदिशून्य
१०—१९१ पितामहाचा पिता
१०—२४२ पटीं ततु जैसा
१०—२८१ एकु मीच ऐसें जाणावें । वस्तुजात ॥
१०—२८८—८९ अभेद
११—५० तू वाचूनि विश्वीं । दूजेयाची माव नाहीं ।
११—३०२ ते ४ सदातिसाना पुरुष विशेषु
११—५०६ ते १४ परमात्मवर्णन—प्रकृतिपुरुषाची आदि

११–५२९ तू वेगला नव्हसि सर्वो
११–६१९ आग सोडूनि छाया आलिंगिसि का
११–६८४ साक्षात्कारीं द्वैत जाए
१३–८६५ न सत् तत् न असत् उच्यते ।
१३–८६६ ते ७० बोली मुकी झाली
१३–९०० नामरूपसबधु वस्तुसि नाहीं
१३–९२९–३३ द्वैताचा अभाव
१३–९६० केवळ जे सत्ता । तो पुरुष पाडुसुता ।
१३–९७२ ते १०३० आबुली जोडी–आबुला रावे
१३–१०७५ त ८३ प्रकृति आत्मप्रभा
१३–१०९९ उजेड अंधेराप्रमाणें आत्मा व देह आहेत
१३–११०० ते ८ आत्मवर्णन
१३–१११५ क्षेत्रज्ञाते क्षेत्रविहीना जाणावे
१३–११२६ आकाश जेथ सरे . अद्वय जें
१४–११७ ते १३४ परमात्म्याचें एकत्व
१४–२२२ सत्तिसा सत्तिसावें । चोविस पचविसावें ।
१४–३१६ गुणातीत
१४–३७० ते ४०० ज्ञानी भक्ताचे वर्णन
१५–७२ ते ७८ उर्ध्व ब्रह्म
१५–२८४ जेया वस्तुचा ठायीं । कोण्हीच का आभासु नाहीं
१५–४०६ ते ८ ज्ञानाज्ञनातीत शुद्ध स्वरूप
१५–४९५ ते ५०२ परमात्मा, उत्तम पुरुष
१५–४०६ ते ८, ११, १४ ते २४ निरुपाधिक पुरुष
१५–५२९ ते ३० परमात्मवर्णन
१६–१९,२० जो सर्व नेणिवा जाणिज । मौनाचिया मिठिया वर्णिजे ॥
१७–१९,१७ परमात्मवर्णन
१७–३२६ ॐ तत्सत्
१७–३९९ तें तव निर्विशिष्ट । परब्रह्म चोखट
१८–६ जगद्बुदगर्भनभ
१८–१२ निर्विशेष

१८–२४ परमात्मवर्णन
१८–४०६ ते ८ द्रष्टा आत्मतत्त्व होतात
१८–५२६ ते ३० सात्विक ज्ञान–आत्मज्ञान

१८–९६६ ते ७१
१८–९७६,७७
१८–९८२,८३,९६
१८–९९७ ते १००० } परमात्मवर्णन

(इ) जीव

६—८२ जीवां ब्रह्मत्व आहे । संकल्पलोपीं ॥
६—८१ ते ८४ देहोपाधि गेली कीं सर्वत्र परमात्माच आहे
७—१९ ते २२ परा, सूक्ष्म प्रकृति—जीव
७—६५ मायायोगें जीवदशे आले.
८—३२ ते ३५ अधिदैव–जीव
१३–९,१० क्षेत्रज्ञ जीव
१४–७९,८० तिया गुंडाळलिया प्रकाशा क्षेत्रज्ञ नांव
१५–३११ ते ३४१ परमात्माच जीव असा भासतो
१५–३३८–३९ जीव कधीं झालाच नाहीं
१५–३४८ ते ५७ देह होतात जातात, आत्मा होत जात नाहीं
१५–४५५ ते ६८ क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ जीव हे क्षरपुरुष

१७–१२१
१८–३२४
१८–१२६६ } जीवाचें वर्णन

(ई) जगत्

७—२७ ते २९
७—५३ ते ५५
८—२९ ते ३२
८—६६
९—७८ ते ८० } अधिभूत

९—८४ भूतें मृगजलाप्रमाणें
९—१३२,३३

(उ) देहाचें वर्णन

८—१३८,१३९
१३,८ देह हें क्षेत्र
१३, १५० ते १५५, ३६ तत्वांचें क्षेत्र
१३–१०९५ ते ११०० देह हा अंधार
१५–४५०,५१ क्षेत्र–क्षर
१८–३१७ चोवीस तत्वांचें घर

(ऊ) सृष्टीची उत्पत्ति

७—१६ ते २८ अष्टविधा प्रकृति
८—२० ते २८
९—९७ ते १०५
९—११६ ते १२०
९—१२९ ते ३१
१५–९३ ते १०४ सृष्ट्युत्पत्तिक्रम

प्रकृति–महत्तत्त्व–अहंकार, बुद्धि, मन, चित्त–५ महाभूतें, ५ ज्ञानेंद्रियें, ५ तन्मात्रा, ५ विषय.

प्रकरण पांचवें

मोक्षाचीं साधनें

ज्ञानेश्वरांनी कर्म, भक्ति, योग व ज्ञान हीं मोक्षाचीं चार साधनें मानिली आहेत याविषयीं वाद नाही. साधनांच्या श्रेष्ठकनिष्ठतेविषयीं थोडासा वाद आहे. या चारही साधनांचें स्वरूप व त्यांच्या श्रेष्ठ कनिष्ठतेविषयीं स्वतः ज्ञानेशांचें काय म्हणणें आहे तें थोडक्यांत पाहूं.

(१) कर्मयोग

साधन या नात्यानें कर्मयोग हा ज्ञानेशांनीं प्राथमिक स्वरूपाचा मानलेला दिसतो. ज्यांची बुद्धि शुद्ध झाली नाहीं, विरक्ति उत्पन्न झाली नाहीं व परमात्मविषयक ज्ञान आकलन करण्याची बुद्धीला शक्ति नाही अशा सामान्य लोकांनीं कर्मयोगाचें आचरण करावें.

परि कर्मफळीं आश न करावी । आणि कुकर्मी संगति न व्हावी ।
हे सत्क्रियाचि आचरावी । हेतुविण ॥ २–२६६ ॥

कर्मफलाविषयीं आसक्ति मात्र ठेवूं नये. कर्माची सिद्धि किंवा असिद्धि या विषयीं चिंता न करितां कर्तव्यबुद्धीनें विहित कर्म केले तर पाप किंवा पुण्य या दोहींचे बंध त्याला लागत नाहींत.

अर्जुना समत्व चित्ताचें । तेंचि सार जाण योगाचें ॥ २–२७३ ॥
तो बुद्धियोगु विचारितां । वहुचें पाडे पार्था ।
दीसे हा आरौता । कर्ममागु ॥ २७४ ॥
परि तेंचि कर्म आचरिजे । तरीचि हा योगु पाविजे ।
जें कर्मशेष साहाजे । योगस्थिति ॥ २७५ ॥

समत्वबुद्धियोग हाच खरा महत्त्वाचा आहे, योगाचें तें सार आहे. त्याच्या मानानें कर्मभाग हा कमी महत्त्वाचा आहे. पण समत्वबुद्धियोग प्राप्त करावयाचा असेल तर त्याला निष्काम होऊन विहित कर्में करणें अवश्य आहे. म्हणजे चित्तशुद्धि होऊन बुद्धि सम होते असें म्हणण्याचा ज्ञानेशांचा आशय आहे.

ज्ञानयोगाच्या तुलनेनें कर्मयोग कमी प्रतीचा आहे, कारण त्या योगानें साधकाला मोक्षप्राप्ति वेळेनें होते. ज्ञानयोगानें तत्काल होते.

एक ज्ञानयोगु म्हणिजे । तो सांख्यीं अनुष्ठिजे ।
जेथ वोळखीसवें पाविजे । तद्रूपता ॥ ३–३६ ॥
एक कर्मयोगु जाण । जेथ साधकजन निपुण ।
होउनिया निर्वाण । पावति वेळे ॥ ३–३७ ॥

यावरून ज्ञानयोग्याना जीवन्मुक्ति व कर्मयोग्याना विदेहमुक्ति मिळते असें ज्ञानेशाचे मत दिसते. कर्मयोग आणि ज्ञानयोग हे दोन्ही मार्ग एकाच ठिकाणीं पोचत असले तरी एक जवळचा आणि एक लांबचा आहे. एक सिद्धभोजनासारखा आहे तर एक काही वेळानें सिद्ध होणाऱ्या भोजनासारखा आहे (३–३८) हे दोन्ही मार्ग एकाच ठिकाणीं पोचत असले तरी " उपास्ति ते योग्यते । अधीन असे ॥ ३–४० ॥" या दोहोंपैकीं कोणता मार्ग पत्करावयाचा हें ज्याच्या त्याच्या योग्यतेवर अवलंबून आहे.

म्हणौनि आइकें पार्था । जेया नैष्कर्म्यपदीं आस्था ।
तेया उचित कर्म सर्वथा । त्याज्य नोहे ॥ ३–५० ॥
म्हणौनि जें जें उचित । आणि अवसरें करूनि प्राप्त ।
तें कर्म हेतुरहित । आचरें तू ॥ ३–७८ ॥

म्हणून ज्याला ब्रह्मपदाची आस्था असेल त्यानें उचित कर्म हेतुरहित करावें. ब्रह्मदेवानें ही सृष्टि " आदिसस्था " निर्माण केली आणि वर्णधर्मप्राप्त ब्राह्मणक्षत्रियादिकांचीं जीं कर्तव्यें तीं आचरण हाच यज्ञ करण्याविषयीं प्रजाना सांगितलें. म्हणून,

" जें संपत्तिजात आघवें । हें हवनद्रव्य मानावें ।
मग स्वधर्मयज्ञें अर्पावें । आदिपुरुषीं ॥ ३–१३० ॥

आपल्या सर्व साधनसंपत्तीच्या साहाय्यानें वर्णधर्मप्राप्त कर्तव्यें करून तीं ईश्वराला अर्पण करावीं.

तृप्ति जाल्या जैसीं । साधनें सरति आपैसीं ।
देखें आत्मतुष्टी तैसीं । कर्मे नाहीं ॥ ३–१४७ ॥
जववेरि अर्जुना । तो बोधु न भेटे मना ।
तवचि येया साधना । भजावें लागे ॥ ३–१४८ ॥

जोपर्यंत आत्मज्ञान झालें नाहीं तोपर्यंत कर्मयोगाच्या साधनाचा त्याग करिता कामा नये. आत्मज्ञान झाल्यानतर साधन म्हणून कर्मयोग आचरण्याची आवश्यकता नाहीं. प्रकृतिधर्माप्रमाणें देहाकडून जी कर्मे होतील त्याचा ज्ञान्याशीं संबंध नाहीं. कारण,

"तो देहाभिमानु सांडोनि । गुणकर्मे उल्लंघोनि । साक्षिभूत होऊनि । वर्ते देहीं '॥ ३-१७८ ॥

त्याच्या ठिकाणीं देहाभिमान नसल्यामुळें देहाच्या कर्माचा तो कर्ता होत नाहीं. चौथ्या अध्यायात ९२ ते १२० ओंव्यात हाच सिद्धान्त ज्ञानेशानी सांगितला आहे

> म्हणौनि सर्वापरीं जो मुक्तु । तो सकर्मुचि कर्मरहितु ।
> सगुणु परि गुणातीतु । येथ भ्रांति नाहीं ॥ ४-११३ ॥
> म्हणौनि ब्रह्म तेंचि कर्म । ऐसें बोधा आलें जेया सम ।
> तेया कर्तव्य तें नैष्कर्म्य । धनुर्धरा ॥ ४-१२० ॥
> आता कर्ता कर्म करावें । हें कुठलें तेया आघवें ।
> आणि करी तऱ्हीं स्वभावें । अकर्ता तो ॥ ९-३७ ॥

ज्ञानी हा कर्म करूनही अकर्ता असतो हा सिद्धान्त १८ व्या अध्यायातही ४२० ते ४५६ पर्यंत दृष्टान्तपूर्वक सविस्तर सांगितला आहे. वारा येऊन गेला तरी झाडें जशीं डुलतच असतात त्याप्रमाणें ज्ञान झालें तरी प्रारब्धवशात् देहाकडून कर्मे होतच असतात—

> मुक्ताचें देह तैसें । हालत संस्कारवशें ।
> देखोनि लोक पीसें । कर्ता म्हणति ॥ १८-४४४ ॥

पण त्यामुळें त्याला कर्तृत्व येत नाहीं. वेडे लोक त्याला कर्ता म्हणतात.

अशा ज्ञान्याला स्वतःकरिता कर्माची आवश्यकता नसली तरी लोकांकरिता त्यानें कर्म करावें असें ज्ञानेशानीं स्पष्ट सांगितलें आहे—

> देखें प्राप्तार्थ जाले । जे निष्कामता पातले ।
> तेयाही कर्तव्य असें उरलें । लोकालागीं ॥ ३-१५४ ॥
> जे पुढती पुढती पार्था । हे सकललोकसंस्था ।
> रक्षणीय गा सर्वथा । म्हणौनिया ॥ ३-१६८ ॥
> मार्गाधारें वर्तावें । विश्व हें मोहरे लावावें ।
> अलौकिक नोहावें । लोकाप्रति ॥ ३-१६९ ॥

सन्यास आणि कर्मयोग याच्या मुळाशी सकल्पत्यागाचें एकच तत्त्व असल्यामुळें त्या दोघात काहीं भेद नाही. गृहादिकांचा त्याग न करणारा कर्मयोगी हाही सन्यासीच आहे.

> तैसा असतेन उपाधी । नाकळिजे तो कर्मबंधीं ।
> जेयाचिये बुद्धी । सकल्पु नाहीं ॥ ५–२४ ॥
> म्हणुनि कल्पना जैं साडे । तेंचि गा सन्यासु घडे ।
> येयाकारणें दोन्ही सावडे । सन्यास योग ॥ ५–२५ ॥

कर्माच्या फलत्यागाला त्याग, आणि कर्में मुळाच न करण्याला सन्यास म्हणतात (१८–९१) असें सागून काम्यकर्माचा सन्यास करावा, निषिद्ध कर्म करूच नये आणि नित्यनैमित्तिक कर्मांच्या फलाचा त्याग करावा (१८–१२४ ते १२७). "मग सस्य फळपाकात । तैसें निमालेया कर्मजात । आत्मज्ञान गिवसीत । आपैसें ये ॥ १८–१२८ ॥" अशा युक्तीनें कर्म केलं असता आत्मज्ञान त्या कर्मयोग्याला शोधीत येतें. प्रकृतिबंध जोंपर्यंत सुटला नाहीं, देहाभिमान गळाला नाहीं, तोंपर्यंत कर्में सुटणें अशक्य असल्यामुळें साधकानें तीं सोडू नयेत. स्वधर्मयज्ञ न करणाऱ्या लोकाना "एया ऐहिकही धड नाहीं । मग परत्रीक साधिजेल काई ॥ ४–१५३ ॥" ऐहिकही धड साधत नाही मग *परमार्थ कुठून साधणार ? म्हणून स्वकर्में कठीण असली तरी सोडू नयेत,* तीं करून परमेश्वराला अर्पण करावीं—

> तेया सर्वात्मका ईश्वरा । स्वकर्मकुसुमाची वीरा ।
> पूजा केली होये अपारा । तोखालागिं ॥ १८–९१३ ॥
> म्हणौनि तिये पूजे । रिझलेनि आत्मराज ।
> वैराग्यसिद्धि दीजे । पसाया तेया ॥ ९१४ ॥
> म्हणौनि मोक्षलाभालागिं । जो व्रत वाहातसे अगीं ।
> तेणें स्वधर्मु चागा । अनिष्ठावा ॥ ९१८ ॥

कर्में ईश्वरार्पण करीत गेल्यामुळें चित्ताला वैराग्य प्राप्त होऊन ज्ञानप्राप्तीची योग्यता येते व नतर ज्ञान होऊन मोक्ष मिळतो असें वरील ओव्यांवरून दिसतें.

> आणि जें जें कर्म निफजे । तें थोडें बहुत न म्हणिजे ।
> निगातचि अर्पिजे । माझा ठाइं ॥ १२–१२३ ॥

ऐसिया मद्भावना । तनुत्यागिं अर्जुना ।
तूं सायुज्यसिद्धिसदना । निघसी एसी ॥ १२४ ॥

येथेंही कर्मे ईश्वरार्पण केल्यानें तनुत्यागानतर सायुज्यप्राप्ति होते असें सागितलें आहे. त्याअर्थी हा मार्ग जरा वेळानें फलप्रद होणारा आहे. पण इतरत्र ८ व्या (१३९) व ९ व्या अध्यायात (३६१) भक्तियोग्याना जीवन्मुक्तीही सागितली आहे

कर्मफल ईश्वरार्पण केल्यानें ज्ञानप्राप्ति होते असा कर्म, भक्ति आणि ज्ञान याचा समुच्चय ज्ञानेश्वरींत अनेक ठिकाणी केला आहे—

कर्मफल ईश्वरी अर्पे । तत्प्रसादें बोधु उद्दीपे ।
तेथ रज्जुज्ञानें लोपे । व्यालशंका ॥ १८–२२६ ॥
मग इयाचि गा कपिध्वजा । स्वकर्मांचिया महापूजा ।
तोषला ईशु तमरजा । झाडि करनी ॥ १८–९४७ ॥

या श्लोकामध्ये कर्मयोग हा भक्तियोगाचा उपागभूत किंवा साधनभूत म्हणून सागितला आहे. ईश्वराच्या ठिकाणी ज्याला चित्त स्थिर करिता येत नसेल त्यानें तें तसें राहील असा अभ्यास करावा. तेंही ज्याला साधत नसेल त्यानें सर्व स्वधर्मप्राप्त कर्मे करून तीं ईश्वराला अर्पण करावी व तेंही ज्याला साधत नसेल त्यानें कर्मफलाची आसक्ति सोडावी अशा खालच्या खालच्या पायऱ्या या श्लोकात सागितल्या आहेत. "परि मातें मनिं धरावें। का मज उद्देशें करावें। हें काहींचि नोको आघवें। जावों दे शून्य ॥ १२-११९॥" ही अगदा खालची पायरी झाली, त्यावरची पायरी सर्व कर्मे ईश्वरार्पण करून "न मम" म्हणणें ही होय अशा रीतीचा कर्मयोग हा भक्तियोगाला साधनीभूत आहे व ज्ञानेशानी याच कर्मयोगाचें प्राधान्यानें वर्णन केलें आहे. दुसऱ्या अध्यायात कर्मे ईश्वरार्पण करण्याचा मूळ श्लोकात कोठेंच उल्लेख नाहा. तथापि "सिद्ध्यसिद्ध्यो समो भूत्वा समत्व योग उच्यते" (२-४८) यावर टीका करिताना "देखै जेतुलालें कर्म निफजे। तेतुलालें आदिपुरुर्षी जरि अर्पिजे। तरि परिपूर्ण तें साहाजें। जालें जाणें ॥ २-२७१ ॥" आदिपुरुषी कर्म अर्पण करण्याचा अर्थ शकरानीं व ज्ञानेशानीही केला आहे.

कर्मयोगाच्या तिसऱ्या अध्यायात "मयि सर्वाणि कर्माणि सन्यस्याध्यात्मचेतसा। निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वर ॥ ३-३० ॥" असा उपसहार केला असून सर्व कर्मे ईश्वरार्पण करण्यास सागितलें आहे. म्हणूनच येथपासून पुढे भक्तियोग सुरू झाल्याचें ज्ञानेशानीं लिहिलें असावे. वस्तुत "ब्रह्मण्याधाय कर्माणि सग त्यक्त्वा करोति य (५-१०)" अशा आणखी एका उल्लेखाशिवाय सहावा अध्याय सपेपर्यंत भक्तियोगाचा मूळ गीतेंत उल्लेख नाहीं. तथापि गीतेच्या आणि ज्ञानेश्वराच्या मतें कर्मयोगाच्या पुढची पायरी भक्तियोग ही आहे व कर्मे ईश्वरार्पण करण्यापासून तिचा प्रारभ होतो—"ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि सन्यस्य मत्परा । अनन्येनैव योगेन मा ध्यायत उपासते॥ ॥ १२-६ ॥ म्हणौनि येर तेयाची वार्ता। परिसैं गा पार्था। जे का भक्तिपंथा। चोटगले ॥ १२-७५ ॥ कर्मेंद्रियें सुखें। करीति कर्मे अशेखें। जियें का वर्ण विशेषें। भोगासि आलीं ॥ ७६ ॥ विधितें पाळीत। निषेधातें गाळीत। मज देऊनि जाळीत। कर्मफलें ॥ ७७ ॥ ऐसिया परि पाहिं। अर्जुना माझां ठाइ। सन्यासूनि नाहिं। करिति कर्मे ॥ ७८ ॥"

"कर्माणि सन्यस्य" याचा अर्थ वर्णप्राप्त कर्मे करून ता ईश्वराला अर्पण करणें असा करून ज्ञानेशानीं भक्ति या साधनाची कर्मयोगाशी सागड घातली आहे. शकराचार्यांनींही दुसऱ्या अध्यायात "सिद्ध्यसिद्धयो समो भूत्वा समत्व योग उच्यते (२–४८)" या श्लोकावरील भाष्यात "योगस्थ कुरु कर्माणि केवलम् ईश्वरार्थम् तत्रापि ईश्वरो मे तुष्यतु इति सग त्यक्त्वा धनजय। फलतृष्णाशून्येन क्रियमाणे कर्मणि सत्त्वशुद्धिजा ज्ञानप्राप्तिलक्षणा सिद्धि तद्विपर्ययजा असिद्धि तयोस्तुल्यो भूत्वा कुरु कर्माणि।" असा ईश्वरार्थ कर्मे करण्याचा, व अशा कर्मांनीं चित्तशुद्धि होऊन ज्ञानप्राप्ति होते असा अर्थ केला आहे. तात्पर्य, साधकानें, जिज्ञासु भक्तानें निहितकर्मांचा त्याग करिता कामा नये असें शकर व ज्ञानेश या दोघाचेही मत आहे. कर्मसहितत्व हा या भक्तियोगाचा विशेष आहे. निहितकर्माचाही सन्यास करून भक्तिमार्गाला लागलेले असे सन्यासयुक्त भक्तीचे जे इतर सप्रदाय आहेत त्याच्यापेक्षा ज्ञानेश्वराचा भक्तिसप्रदाय निराळा असण्याचीं जीं अनेक कारणे आहेत त्यापैकीं भक्तीला दिलेली कर्माची जोड हें एक प्रमुख कारण आहे.

सातव्या अध्यायात मायानदीचें मोठे रूपक वर्णिल्यानतर–"एथ एकचि लीला तरले। जिहिं भजौनि मातें वरिलें। तेया ऐलीच थडिये सरलें। मायाजल ॥ ७–९४ ॥" ही मायानदी ईश्वराच्या भक्तानाच फक्त तरून जाता येते असें ते म्हणतात. "माझिये भक्तीविण। जळो तें जियालेंपण। पृथ्वीवरि पाखाण। नसति काइ ॥ ९–४३२ ॥" ज्याला भक्ति नाहीं त्या मनुष्याचें जीवन दगडासारखें आहे, असें भक्तीचें श्रेष्ठत्वही त्यानीं वर्णिलें आहे. मृत्युलोकातील जीविताची क्षणभगुरता परिणामकारक रीतीनें सागून "तऱ्हें झडझडौनि वहिला निग। इयें भक्तीचिये वाटे लाग ॥ ९–५१० ॥" असा त्याचा उपदेश आहे. "सतत कीर्तयन्त" व "नमस्यन्त" (९–१४) या पदावर व्याख्यान करिताना "तरि कीर्तनाचेनि नटनाचे। नाशिले व्यवसाय प्रायश्चित्ताचे ॥ १९६॥" कीतनभक्तीनें प्रायश्चित्ताचें काम होऊन चित्तशुद्धि होते असें सागितलें आहे, व नमनभक्तीचेंही वर्णन केलें आहे. नामस्मरणाचें महत्त्व "नामाचा सहस्रवेन्हीं। नावा इया अवधारिं। सजूनि ससारीं। तारू जालों ॥ १२–९१ ॥" असें सागितलें आहे.

आर्त, जिज्ञासु, अर्थार्थी व ज्ञानी या चतुर्विध (७–१६) भक्ताविषयीं ते म्हणतात, "म्हणौनि ते मातें चूकले। एक चतुर्विध मज भजले। जिहीं

आत्महित केलें । वाढतें गा ॥ ७–१०९ ॥" या चार भक्तांनीं क्रमानें वाढतें आत्महित केले आहे असें ज्या अर्थी ज्ञानेशानी म्हटलें आहे, त्या अर्थी चौघेही आत्मज्ञानाकडे वळलेले भक्त आहेत असे त्याचे मत दिसतें. आर्त आणि अर्थार्थी या शब्दाचा स्पष्ट अर्थ त्यांनी दिलेला नाही व शंकराचा अर्थही स्वीकारला नाही. एकनाथानीं आर्त, जिज्ञासु आणि अर्थार्थी याचे पारमार्थिक अर्थ सांगून तेच अशा ठिकाणीं घेतले पाहिजेत असें सांगितले आहे. आर्त म्हणजे भगवत्प्राप्तीची व्यथा असलेला व अर्थार्थी म्हणजे भगवतरूपी सर्वश्रेष्ठ अर्थ इच्छिणारा असे एकनाथाचे अर्थ आहेत. आर्त म्हणजे सासारिक आपत्तींनी त्रस्त झाल्यामुळें ससारापासून विरक्त झालेला, जिज्ञासु म्हणजे ईश्वराला जाणण्याची इच्छा करणारा, अर्थार्थी म्हणजे ईश्वरविषयक शास्त्राचा किंवा गुरूपदेशाचा अर्थ समजू इच्छिणारा आणि ज्ञानी म्हणजे ईश्वराचें ज्ञान प्राप्त झालेला, असेही चार अर्थ सुचविता येतील " महापातकिना तु आर्तो " (८२) असें शांडिल्यसूत्र आहे. महापातकी लोकाचा फक्त आर्तभक्ति करण्याचाच अधिकार आहे. इतर भक्ति त्यांनी करता कामा नये. " येयापरि जे भक्त । आपणपें मज देत । ते मी योगयुक्त । परम मानीं ॥ १२–३९ ॥ " जे भक्त स्वत ला परमेश्वराच्या स्वाधीन करितात त्याना मी परम योगयुक्त मानतो.

योगाच्या साहाय्यानें अव्यक्ताची उपासना करणाराना भक्तीपेक्षा काहीं अधिक मिळतें असें नाही, कष्ट मात्र होतात (१२–६९). " तरि व्यक्त आणि अव्यक्त । तूंचि येक निभ्रांत । भक्ती पाविजे व्यक्त । अव्यक्त योगें ॥१२–२३॥" भक्ताना ईश्वराच्या सगुण स्वरूपाचा व योग्याना अव्यक्ताचा साक्षात्कार होतो. दोन्ही एकाच परतत्त्वाचीं स्वरूपें आहेत. स्त्रिया, वैश्य, शूद्र इत्यादि वेदानधिकारी लोकही भक्तियोगाच्या साहाय्यानें मला प्राप्त होतात श्रीमत गरीब, श्रेष्ठ कनिष्ठ जाति इत्यादि भेद देवाजवळ नाहीत.

> प गा भक्ति एकि मी जाणें । तेथ सानें थोर न म्हणें ।
> आम्हीं भावाचे पाहुणे । भलतेया ॥ ९–३९१ ॥

भक्ताच्या चित्तात माझा निवास झाला की ते माझेंच रूप होतात. (९–४२३) दिव्यापासून दिवा लाविला म्हणजे त्यातला आधींचा कोणता तें ओळखू येत नाहीं, त्याप्रमाणे तो भक्त मीच होऊन राहतो (९–४२४).

---

१ ह भ. प. पागारकर–" नारदभक्तिसूत्रें, " पान ६२–६३

ऐसे निरंतर येकावटले । अंतष्करणें मज टिंगटले ।
मीचि होउनि आटले । उपासिती ॥ ८–१२४ ॥

असें असल्यामुळे माझ्या प्राप्तीची इच्छा असेल तर भक्ति कर. "तऱ्हीं मियां चाड तरि भक्ती । न विसंभिजे ॥ ९–४२६ ॥" असा जिज्ञासूंना ज्ञानेशांचा उपदेश आहे.

(३) ज्ञानयोग

साधक किंवा जिज्ञासु भक्ताशिवाय ज्ञानीभक्ताचें किंवा चौथ्या ज्ञानभक्तीचें विवेचनही ज्ञानेशांनीं केलें आहे. परंतु ही भक्ति परमात्मज्ञान झाल्यानंतरची असल्यामुळें आधीं ज्ञानयोगासंबंधी ज्ञानेशांचे विचार पाहून मग या ज्ञानी भक्ताचें विवरण पाहणें इष्ट होईल.

गीता हें शास्त्रच ज्ञानप्रधान आहे (१८–१४२६); ही ब्रह्मविद्यांचा राजा आहे (१०–१९); "एथ अविद्यानाशु हें स्थळ । तेणें मोक्षोपादान फळ । येयां दोहीं केवळ । साधन ज्ञान ॥ १८–१२३७ ॥" ज्ञानाच्या साधनानें अविद्या-नाश करून मोक्षफल देण्याकरितां गीताशास्त्राची प्रवृत्ति आहे.

ना तरि पृथ्वीचेनि पाडें । कांटालें जरि जोडे ।
तरि ज्ञानासि उपमा घडे । पांडुकुमरा ॥ ४–१७९ ॥
जैसी अमृताची चवि निवडिजे । तरि अमृताचिसारिखी म्हणिजे ।
तैसें ज्ञान हें उपमिजे । ज्ञानेंसींचि ॥ ४–१८१ ॥

ज्ञान हें इतकें श्रेष्ठ आहे कीं, त्याला ज्ञानाशिवाय दुसरी उपमा नाहीं.

आइकें जेया प्राणियाचां ठाइं । यया ज्ञानाचें पाहिलें नाहिं ।
तेयाचें जियालें म्हणो काई । वरि मेलें चांग ॥ ४–१९१ ॥

ज्याला ज्ञान नाहीं तो मनुष्य जीवन्मृतच होय. संसारवृक्ष तोडण्याला ज्ञान हाच एकमेव उपाय आहे. बाकीच्या उपायांनीं आणखी गुंतशील मात्र !

वांचौनि ज्ञानेन विण एकें । उपायें करिसि तेतुकें ।
तिहिं गुंपसि अधिकें । रुखिं इये ॥ १५–२२६ ॥
तें आत्मज्ञानाचें खाडें । अद्वैतप्रभेचेनि वाडें ।
नेंदीळ उरों वल्हणीकडे । भवरुखासि ॥ १५–२२९ ॥

आत्मप्राप्तीचीं जितकीं साधनें आहेत त्यांत ज्ञान हें अंतरंगसाधन आहे हें पुढील ओंव्यांत सांगतात.

आत्मविषयीं आतुडट । साधन गा आगदट ।
ज्ञान होये हें स्पष्ट । चाङल्ला ॥ १६–४५ ॥
जो मज पुरुषोत्तमा । ज्ञानें भेटे सुनर्मा ।
तो सर्वज्ञ तेचि सीमा । भक्तिचीही ॥ १६–४८ ॥
भरुनु प्रपचा घोटु । कीजे देखताचि देखतेया द्दष्टु ।
आनदसाम्राज्यीं पाटु । बांधिले जीवा ॥ १६–५० ॥
एवढेया लाभाचा उपावो । आनु नाहीचि म्हणे देउ ।
सम्यग्ज्ञाना हो राउ । उपाया पुडती ॥ १६–५१ ॥

ज्ञानानें पुरुषोत्तम भेटतो व भक्तीचीही परिसीमा तेथेंच होते, जीवाला आनदसाम्राज्य प्राप्त होण्याचें ज्ञानाशिवाय दुसरें साधन नाही, सर्व साधनाचा ज्ञान हें राजा आहे, अशी ज्ञान या साधनाविषयीं ज्ञानेशानी महति सागितली आहे. कर्म, भक्ति किंवा योग, कोणत्याही साधनाचा अवलब केला तरी ज्ञानाशिवाय मोक्ष नसल्यामुळे व या सर्व साधनाचें पर्यवसान ज्ञानातच होत असल्यामुळें ज्ञान हें मोक्षाचें अतरगसाधन आहे असें ज्ञानेशाना म्हटलें आहे. ज्ञानाचे, साधनज्ञान आणि सिद्धज्ञान असे दोन प्रकार आहेत. बुद्धीला अद्वैत पटवून घेणें, गुरु व शास्त्र याच्या साहाय्यानें समजून घेणें बुद्धीचा निश्चय करणें, हें बौद्धिकज्ञान साधन आहे याच्या साहाय्यानें जो आत्मानुभव येतो तें सिद्धज्ञान होय. असें ज्ञान ज्याना झालें आहे अशा पुरुषाचीं वर्णनें ज्ञानेशाना केलीं आहेत.

दुसऱ्या अध्यायात स्थितप्रज्ञाचें वर्णन (श्लोक ५५ ते ७२), पाचव्या अध्यायात ओंवी ७१ ते १०७ मध्यें, समदृष्टि व आत्मप्राप्ति झालेल्या पुरुषाचें वर्णन व ओंवी १४३ ते १५९ योगी यतीचें वर्णन, अध्याय तेरामध्यें अमानित्वादि चिन्हानीं युक्त असलेल्या "कोवळ्या" ज्ञान्याचें वर्णन, पधराव्या अध्यायात ओंवी २६० ते ७५ पर्यंत द्वद्वनिर्मुक्त पुरुषाचें वर्णन, हीं सिद्ध ज्ञानाच्या वर्णनाचीं उदाहरणे होत. किंबहुना ज्ञानाच्या या दुसऱ्या प्रकाराचेंच वर्णन ज्ञानेश्वरींत अधिक आढळतें.

ज्ञानाचे असे हे दोन प्रकार आहेत तसे भक्तीचेही दोन प्रकार गीतेंत सागितले आहेत. "सम सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥ १८–५४ ॥" ही सिद्धभक्ति होय. हिलाच ज्ञानभक्ति किंवा पराभक्ति म्हणतात. "स्वकर्मणा तम् अभ्यर्च्य (१८–४६)" येथें सागितलेल्या भक्तीचा साधनात अतर्भाव

होईल. शंकरानीं "परा भक्ति लभते" याचा "एवम्भूतो ज्ञाननिष्ठ मयि भक्तिम् पराम् उत्तमाम् ज्ञानलक्षणाम् चतुर्थी लभते" असा अर्थ केला आहे.

या ज्ञानी भक्ताचें वर्णन ज्ञानेशानीं पुढीलप्रमाणें केलें आहे—

मग चौथेयाचा ठाइ । कांहिंचि करणें नाहीं ।
म्हणौनि भक्तु येकु पाइ । ज्ञानिया जो ॥ ७–१०८ ॥
जे तेया ज्ञानाचेनि प्रकाशें । फीटलें भेदाचें कडवसें ।
मग मीचि जाला समरसें । आणि भक्तु तेविंचि ॥ १०९ ॥
तैसें शरीरें हान कर्में । तो भजतसे ऐसा गमे ।
परि आतरें प्रतीतिधर्में । मीचि जाला ॥ ११३ ॥
परि जाणौनिया मातें । जो पाहो विसरला माघौतें ।
जैसें सागरा येउनि सरितें । मुरडावें ठेलें ॥ १२१ ॥
हें समस्तही श्रीवासुदेओ । ऐसेया प्रतीति रसाचा उतें भाओ ।
म्हणौनि भक्तामाझि राओ । ज्ञानिया तो ॥ १३३ ॥
जेया भक्तीची येतुली प्रीति । जे कैवल्यातें पऱ्हा सर म्हणति ।
जियाचिये लीले माझि नीति । जियाली दिसे ॥ ९–१९१ ॥
ऐसे मीचि होउनि पाडवा । करीत माझी सेवा । ॥ ९–१९९ ॥
से पाहाटेंविण पाहाटवित । अमृतेंविण जियवित ।
योगेंविण दावित । कैवल्य डोळा ॥ ९–२०० ॥
तरि दोन्ही पालववेन्हीं । जैसा एकु ततु अवरीं ।
तैसा मीवाचूनि चराचरीं । जाणती ना ॥ ९–२१९ ॥
तैसा मी जेतुला आघवा । तेंचि तुक तेयाचेया सद्भावा ।
तरि न करिता पाडवा । भजन जालें ॥ ९–२६० ॥
अर्जुना हा ठावो वेन्हीं । सोहंभावसरोवरीं ।
द्वैताचा पइली तीरीं । उतरो सरला ॥ १२–१८५ ॥
किं भक्तिसुखालागिं । आपणचि जाला दों मार्गीं ।
चाटूनिया आगीं । सेवकें वाणी ॥ १८६ ॥
हें निश्चचि माझें घर । ऐसी मति जेयाची स्थिर ।
किंबहुना चराचर । आपण जाला ॥ २११ ॥
एयावरि पार्था । माझा भजनीं आस्था ।
तरि तेयातें मी माथा । मुकुट करीं ॥ २१२ ॥

जो पुरुषार्थसिद्धि चौथी । घेऊनि आपला हातीं ।
रिगाला भक्तिपथीं । जगा देत ॥ २१७ ॥
पार्था गा जगीं । भक्तु तोचि योगी ।
उत्कंठा तेयालागीं । सदा मज ॥ १२–२३१ ॥
ऐसियालागीं सर्वै प्रकारीं । जैसा कल्लोळु अनन्यु सागरीं ।
तैसा मातें अनुसारा । भजिनला तो ॥ १५–५३५ ॥
सूर्या आणि प्रभे । एकवंकी जेणें लोभें ।
तो पाडु मानु लाभे । भजना तेया ॥ ५३६ ॥

* * *

हेंही असो चेइलेया । तें स्वप्न नाहिं जालेया ।
आपणचि का आपणेया । उरिजे जैसें ॥ १८–११०४ ॥
तैसा मी एकु याचौनि काहिं । तेया तेयाही सकट नाहिं ।
हे चौथी भक्ति पाहीं । माझी तो लाहे ॥ ११०५ ॥
येर आर्त्त जिज्ञासु अर्थी । हे भक्ति जिहीं पथीं ।
ते तीन्ही पावौनि चौथी । म्हणत आहों ॥ ११०६ ॥
यऱ्हवि तीजी ना चौथी । हे पहिली ना सरती ।
पै माझी सहजस्थिति । भक्ति नाव ॥ ११०७ ॥

वरील उताऱ्यावरून ज्ञानेश्वराच्या ज्ञानभक्तीचें, अद्वैतभक्तीचें यथार्थ स्वरूप लक्षात येईल. साधन या नात्याच्या भक्तीपेक्षा या चौथ्या भक्तीचें स्वरूप अत्यंत भिन्न आहे. ज्ञानेश्वर हे ज्ञानानंतरही भक्ति मानतात असें दिसतें यामुळें व भक्तीचा नेहमींचा अर्थ साधन या नात्याचाच परिचयाचा असल्यामुळें या ज्ञानोत्तरभक्तीसंबंधीं प्रारंभीं नीट कल्पना येत नाहीं. ध्याता–ध्येय–ध्यानात्मक त्रिपुटी भक्तीला आवश्यक असल्यामुळें ही चौथी भक्ति अद्वैताला बाधक आहे कीं काय अशी शंकाही येते. पण या भक्तीचें वरील स्वरूप पाहिलें म्हणजे भक्ति ह्या नावापलीकडे पहिल्या प्रकारच्या भक्तीशीं या भक्तीचें कांहीच साम्य नाही हें लक्षात येतें. इतर भक्तींच्या अपेक्षेनें हिला चौथी किंवा पराभक्ति म्हणावयाचें. वस्तुत ही परमेश्वराची सहजस्थिति आहे. ज्ञान झाल्यानंतर, अद्वैताचा अनुभव आल्यानंतर, जो सर्वत्र सर्वदा अद्वैतच पाहतो, अज्ञानी जीवांना जेथें नामरूपाचें द्वैत व भिन्नत्व दिसतें तेथें जो मूळचें अद्वैत पाहतो, हें सर्व वासुदेवच आहे अशा अन्वय-

प्रकारानें परतत्वात जो रगून गेलेला असतो अशा ज्ञाननिष्ठाच्या सहज-स्थितीलाच पराभक्ति, ज्ञानोत्तरभक्ति असें नाव दिले आहे व द्वैतातील वास्तविक अद्वैत सर्वदा अनुभवणारा हा ज्ञानी-भक्त सर्वश्रेष्ठ व ईश्वराला अत्यत प्रिय असल्याचें सांगितलें आहे, हें युक्तच आहे. सामान्य लोक जगाकडे, त्याच्या नामरूपात्मक स्वरूपाकडे पाहतात तर ज्ञानी-भक्त जगाकडे, त्याच्या खऱ्या मूळच्या परमात्मस्वरूपानें पाहतो. ज्ञान्याला भक्त म्हणण्यामध्यें, भक्तींतील द्वैताचा निषेध करावयाचा आहे. द्वैत कायम टिकून होणारी भक्ति, श्रेष्ठ भक्ति नव्हे. अद्वैतज्ञानी हाच खरोखर भक्त होय असें सागण्यात भक्तीपेक्षा अद्वैतज्ञानाचें महत्त्व वर्णन करावयाचें आहे—

मज शरण रिगिजे । आणि जीवत्वें असिजे ।
धिगी बोलिया या न लजे । प्रज्ञा कैसि ॥ १८–१३९३ ॥
मा मी विश्वेश्वर भेटे । आणि जीवग्रंथि न सुटे ।
हे बोल नको ओखटे । कानीं लाउ ॥ १३९५ ॥
म्हणौनि मी होउनि माते । सेवणें असे आइतें ।
तरि करिं हाताइतें । ज्ञानें एणे ॥ १३९६ ॥

ईश्वर आणि जीव यांचें द्वैत नेहमाच कायम राहतें असें म्हणणाऱ्या द्वैती सप्रदायावर येथें चागलाच कडाका उडविला आहे. तात्पर्य, ज्ञानी भक्ति म्हणजे अद्वैतज्ञानात स्थिर होणें, अद्वैतानुभवात रगून जाणे होय. नुसते ज्ञानी हे व्यतिरेकप्रकारानें सगुणाचा निषेध करून अव्यक्त स्वरूप अनुभवितात तर ज्ञानी भक्त तसें न करिता अन्वयप्रकारानें सगुणातच निर्गुण पाहतात असा हा दोहोंतील प्रकारभेद आहे. ज्ञानी भक्त नामरूपात्मक जगताला सत्य समजतात असा त्याचा अर्थ नाहीं. परतत्त्वाचें अन्वयप्रकारानें वर्णन ज्ञानेश्वरींत बहुधा ज्ञानी भक्ताच्या अनुरोधानें आले आहे याचें; कारण वरील विवेचनानें स्पष्ट होईल. परमात्मा सर्व विश्व व्यापून राहिला आहे, विश्वातील सर्व घडामोडी एका परमात्मस्वरूपातच चालल्या आहेत हें रूपकानें दाखविण्याकरिता गीतेत विश्वस्वरूप-दर्शनाचें वर्णन केले आहे. पण परमात्माच सर्वत्र आहे असें पाहणे म्हणजे दृश्य नामरूपें सत्य मानणें नव्हे हें ज्ञानेशानींच मुद्दाम स्पष्ट केलें आहे.

तैसें सर्वत्र मीचि मिया । देखतसे भक्ती इया ।
परि दृश्यत्व हे वायां । अज्ञानवसें ॥ १८–१११८ ॥

तें अज्ञान आता फीटलें । माझें दृष्टत्व (द्रष्टृत्व) मज भेटलें ।
निज विंबिं एकवटलें । प्रतिबिंब जैसें ॥ १११९ ॥
पैं जेधवां इ असे कीडाळ । तेधवां इ सोनेंचि अढळ ।
परि तें गेलेया केवळ । उरे जैसें ॥ ११२० ॥
तैसा मीचि अज्ञानद्वारें । दीसें परि हस्तांतरें ।
मग दृश्य तें सरे । मियाचि मी लाभें ॥ ११२१ ॥
म्हणौनि दृश्य पथा । अतीतु माझा पार्था ।
भक्तियोगु चौथा । म्हणितला गा ॥ ११२२ ॥
येथा ज्ञानभक्ति सहज । भक्तु एकवटला मज ।
तो मीचि केवल तुज । श्रुतही आहे ॥ ११२४ ॥
ज्ञानिये इयेतें स्वसंवित्ति । म्हणति शैव शक्ति ।
आम्ही परमभक्ति । आपुली म्हणों गा ॥ ११२७ ॥

अद्वैतामध्यें द्रष्टादृश्यभावाचें द्वैत केवळ अज्ञानामुळें भासतें. अद्वैतभक्तीमध्यें दृश्यत्व नाहींसें होऊन भिन्नत्वाचा आभास नष्ट झाल्यामुळें ही चौथी भक्ति " दृश्यपथाच्या " पलीकडील आहे. या भक्तीचें स्वरूप क्रियारहित असें आहे—

तरंगु सर्वांगिं तोय चुंबी । प्रभा सर्वत्र बिलसे बिंबिं ।
नाना अवकाशु नभीं । लोळतु जैसा ॥ १८–११४२ ॥
तैसा रूप होऊनि माझें । मातें क्रियाविण तो भजे ।
घनाकारु का साहाजें । सोनियातें जेवि ॥ ११४३ ॥
चंदनाची दुति जैसी । चंदनीं असे आपैसी ।
का एकत्र गर्भशशी । चंद्रिका ते ॥ ११४४ ॥
तैसी क्रिया किर न साहे । तऱ्हीं अद्वैतीं भक्ति आहे ।
हें अनुभवा जोगें, नोहे । बोला ऐसें ॥ ११४५ ॥

या भक्तीचें स्वरूप क्रियाशून्य व अनुभविण्याजोगें आहे, बोलण्याजोगें नाहीं. भज–सेवायाम्–भक्ति करणें म्हणजे सेवा करणें, दास्य करणें हा अर्थ प्रचलित आहे पण येथें ईश्वरसेवा किंवा ईश्वरभक्ति म्हणजे ईश्वरस्वरूप बनणें असा अर्थ आहे. सोनें आणि त्याचा घनाकार, चंदन आणि त्याचा वास, चंद्र व चंद्रिका हीं जशीं अभिन्न आहेत तसेंच जीव आणि जगत् हीं परमतत्त्वाशीं अभिन्न आहेत असें अनुभविणें म्हणजे पराभक्ति होय. तात्पर्य, पराभक्ति म्हणजे सर्व परमात्माच आहे, त्यावाचून दुसरें कांहींही

निर्माण झालेले नाहीं, जे झालेसें वाटतें ते सर्व तेंच आहे असा अनुभव घेणें होय. अद्वैताचें ज्ञान किंवा अनुभव आणि ही भक्ति हे सर्व समानार्थक शब्द होत.

अनिर्वचनीय प्रेमस्वरूपम् (५१), मूकास्वादनवत् (५२), प्रकाश्यते क्वापि पात्रे (५३), गुणरहितम् कामनारहितम् प्रतिक्षणवर्धमानम् अविच्छिन्नम् सूक्ष्मतरम् अनुभवरूपम् (५४), तत्प्राप्य तदेवावलोकयति तदेव शृणोति तदेव चिन्तयति (५५) या सूत्रात नारदानीं याच पराभक्तीचे वर्णन केले आहे. यज्ज्ञात्वा मत्तो भवति. स्तब्धो भवति आत्मारामो भवति॥ ६॥ हेंही त्याच प्रकारचें वर्णन आहे.

शांडिल्यानी "सापरानुरक्तिरीश्वरे" (२) अशी या भक्तीची व्याख्या केली आहे. "सा मुख्या इतरापेक्षितत्वात् (१०) ही भक्ति मुख्य असून ज्ञान वगैरे तिचीं साधनें आहेत. "दृष्टत्वाच" (१३) दृष्टहि लोके सौंदर्यादिज्ञानस्य तरुण्याः तरुणे रतिहेतुत्व, न तु रते. ज्ञानहेतुत्वम् (भाष्य). तरुण, सुंदर आहे असें ज्ञान झालें म्हणजेच प्रेम उत्पन्न होतें. त्याप्रमाणें ईश्वराचें ज्ञान झालें म्हणजे भक्ति उत्पन्न होते. त्या अर्थी भक्ति हें फल आहे व ज्ञान हें साधन आहे. "तदेव कर्मिज्ञानियोगिभ्य आधिक्यशब्दात्" (२२) "कर्मिभ्यश्चाधिको योगी" या गीता-श्लोकावर हें शांडिल्यसूत्र आधारलेलें असून भक्ति ही कर्म, ज्ञान व योगापेक्षा श्रेष्ठ आहे असें त्यान सांगितलें आहे व पुढें भक्तीचें ज्ञान हें अंतरंगसाधन आहे असें म्हटलें आहे. नारदानींही "सातु कर्मज्ञानयोगेभ्य अपि अधिकतरा (२५)" असें म्हटलें आहे. ज्ञानेशानीं ज्ञान व भक्ति यांत असा गौणमुख्यभाव केला नाहीं. उलट आत्मविषयांत ज्ञान हेंच अंतरंग साधन असल्याचें सांगितलें आहे (१६–४५). ज्ञान या शब्दानें अनुभव न घेता बौद्धिक ज्ञान घेतलें व भक्ति या शब्दानें अनुभव घेतला तर नारद-शांडिल्यांचें म्हणणें बरोबर आहे. पण ज्ञानेशानीं अनुभवात्मक ज्ञानाचें जसें वर्णन केलें आहे तसें या दोन्हीं सूत्रकारानीं केलेलें दिसत नाही. अनुभवात्मक ज्ञानालाच ते पराभक्ति समजतात. ज्ञानेश्वरानांही तें मान्य आहे पण अनुभवात्मक ज्ञानाचा स्वतंत्र उल्लेख करून त्यांनी पराभक्तीशीं त्याची जशी सांगड घातली आहे तशी या सूत्रकारानीं घातलेली नाहीं व म्हणून ज्ञानापेक्षा भक्ति श्रेष्ठ असें ते म्हणत आहेत. तसेंच 'शक्तित्वात् नानृत वेदम् (४२)", "वेद हें खोटें नाहीं कारण तें ईश्वरशक्तिस्वरूप आहे" असें शांडिल्यानीं म्हटलें आहे. "वेद प्रधान नानृतं, न मिथ्याभवितुमर्हति। कुत

शक्तित्वादेव। नहि मायानी मायाशक्तिविना विहितागन्तुकसृष्टये प्रभवति" असें या सूत्रावर भाष्य आहे. ज्ञानेश्वरानी "वेद्य" हे "वेद्य" किंवा "दृश्य" या स्वरूपात अज्ञानमूलकच आहे असें सांगितलें आहे (११-१११८). ज्ञानेश्वरा प्रमाणें अद्वैताचा जोरदार व स्पष्ट पुरस्कार नारद व शांडिल्य या दोघांही भक्तिसूत्रकारानीं केलेला दिसत नाही व त्यानीं केलेलें पराभक्तीचें वर्णन ज्ञानेश्वराइतकें स्पष्ट नाही. दोन्ही सूत्रे गीतेवर आधारलेली दिसतात "सतत कीर्तयन्त माम्" हें वर्णन ज्ञानेशानी पराभक्तीचे, ज्ञानी भक्ताचें म्हणून दिलें आहे तर शांडिल्यानीं तें इतर गौणी भक्तींत घातलेलें दिसतें. असा या सूत्रकारात व ज्ञानेशात थोडाबहुत भेद आहे.

(४) योग

भक्ति हें जसें ज्ञानाचे साधन आहे त्याप्रमाणें योग हेंही ज्ञानाचें साधन आहे. या दोन साधनातील प्रमुख भेद असा आहे की, भक्तीनें ज्ञानप्राप्ति ही ईश्वराच्या प्रसादावर अवलंबून असते, तर योगानें ज्ञानप्राप्ति स्वावलंबनानें होते. सम्यग्‌दर्शनाचे योग हें अंतरंगसाधन आहे असें शंकराचार्यांनी सांगितलें आहे. गीतेच्या सहाव्या अध्यायात ध्यानयोग सांगितला त्याची पांचव्या अध्यायाच्या अखेर प्रस्तावना केली आहे, त्यावरील भाष्यात आचार्य म्हणतात—

"सम्यक्दर्शननिष्ठाना सन्यासिना सद्योमुक्तिरुक्ता–अथइदानीं ध्यानयोग सम्यक्दर्शनस्य अंतरंग विस्तरेण वक्ष्यामीति तत्र सूत्रस्थानीयान् श्लोकान् उपदिशति स्म" (गी. ५–२७) ज्ञानेश्वरानाही पाचव्या अध्यायाच्या २७–२८ श्लोकावर पुढें सविस्तर वर्णिलेल्या योगाचे स्वरूप थोडक्यात सांगितलें आहे—

तरि वैराग्याचेनि आधारें। तिहिं विषय दवडूनि बाहिरें।
शरीरीं एकदर। मेळें मना॥ ५–१९०॥
साहाजें तिहिं सांविसि भेटी। जेथ भ्रूपल्लवा पडे गाठी।
तेथ पाठिमोरी दीठी। पाउर्वोनिया॥ १९१॥
साडूनि दक्षिण वाम। प्राणापान सम।
चित्तेंसि व्योम। गामिये करिति॥ १९२॥
तेथ जैसा रथ्योदकें सकळ। घेउनि गंगा समुद्रीं मिळे।
मग एकेक वेगळें। काढूं नेये॥ १९३॥
तैसी वासनांतराची विवंचना। मग आपैसी पाउखे अर्जुना॥
जेऽइलि गगना लो (लय) मना। पवनें कीजे॥ १९४॥

जेथ हें ससारचित्र उमटे । तो मनोरूपु पट फाटे ।
जैसा सरोरु आटे । मग प्रतिमा नाहीं ॥ १९५ ॥
तैसें मनपण मुदल जाए । मग अहमात्रादिक के आहे ।
म्हणौनि शरीरींचि गगन होये । अनुभवी तो ॥ १९६ ॥
आम्ही मागा मत साधितलें । जे देहींचि ब्रह्मत्व पातले ।
ते एणें मार्गें आले । म्हणौनिया ॥ १९७ ॥
यमनियमाचे डोंगर । अभ्यासाचे सागर ।
क्रमूनि हें पार । पातले ते ॥ १९८ ॥
तिहिं आपणपें करनि निर्लेप । प्रपचा घेतलें माप ।
मग साचाचेंचि रूप । होउनि ठेले ॥ १९९ ॥

मनाला विषयापासून परावृत्त करून, भ्रूमध्यावर दृष्टि लावून, प्राणापान सम करून चित्ताला आकाशगामी करितात म्हणजे मनाचा अव्यक्तात लय करतात, तेव्हा ज्या मनाच्या सकल्यामुळें हें ससारचित्र दिसतें तें मनच नष्ट झाल्यामुळें ससारही नष्ट होऊन ते याच देहीं परमात्मरूप होऊन राहतात असा या ओंव्याचा साराश आहे. १९१ ओंवींत खेचरीमुद्रेचें वर्णन आहे. हठयोगप्रदीपिकेंत–" कपालकुहरे जिव्हा प्रविष्टा विपरीतगा । भ्रुवोरतर्गता दृष्टिर्मुद्रा भवति खेचरी ॥ ३–३२॥ कला पराङ्मुखीं कृत्वा त्रिपथे परियोजयेत्। सा भवेत् खेचरी मुद्रा व्योमचक्र तदुच्यते ॥३–३७॥ ' असे खेचरी मुद्रेचें लक्षण आहे. " तिहीं सिरिसिं भेटी " या चरणात जीभ टाळूकडून उलटी करून कठ व नासिकेच्या रध्रे जेथे मिळतात तेथें लावण्याचा उल्लेख केलेला दिसतो व पुढील तीन चरणात दोन्ही भुवया जिथ मिळतात त्या भ्रूमध्याकडे दृष्टि पाठमोरी उलटवून पहाण्याचा उल्लेख आहे १९२ ओंवींत प्राणजयाचा आणि मनोलयाचा उल्लेख आहे "साइनि दक्षिण वाम । प्राणापान सम । ' म्हणजे इडा आणि पिंगला नाडींतन वायूच वाहाणें थाबवून त्याचा सुषुम्ना नाडीत प्रवेश करवून त्याला स्थिर करण्यानें मनोलय होतो हठयोगप्रदीपिकेंत "यावद् बद्धो मरुत् देहे यावच्चित्त निराकुलम् । यावत् दृष्टिर्भ्रुवोर्मध्ये तावत्कालभय कुत ॥ २–४० ॥

विधिवत्प्राणसयामैर्नाडीचक्रे विशोधिते ।
सुषुम्नावदन भित्त्वा सुखाद्विशति मारुत ॥ २–४१ ॥
मारुते मध्यसचारे मन स्थैर्यं प्रजायते ।
यो मन सुस्थिरीभाव सैवावस्था मनोन्मनी ॥ २–४२ ॥

हें जें उन्मनी अवस्थेचें वर्णन केलें आहे तेंच ज्ञानेशाच्या वरील ओंव्यात व त्याना आधारभूत गीतेच्या श्लोकातही (५–२७,२८) अभिप्रेत दिसतें. या वर्णनात "गगनी लयो मना। पवनें कीजे (१५४)" प्राणाच्या नियमनानें मनाचा लय करण्याविषयीं सांगितलें आहे. हें हठयोगाच्या लक्षणापैकीं एक लक्षण आहे. हठयोगात प्राणापानादि वायूच्या नियंत्रणावर भर असतो व त्याच्या साहाय्यानें मन स्थिर करतात तर राजयोगात मनाचें नियमन करून त्याच्या साहाय्यानें प्राणजय करीत असतात. तथापि मनोजय व प्राणजय हे काही अंशी परस्परावलंबी आहेत. "मनोयत्र विलीयते पवनस्तत्र लीयते। पवनो लीयते यत्र मनस्तत्र विलीयते॥ ह. प्र. ४–२३॥" मनाचा लय झाला कीं प्राणाचा लय होतो किंवा प्राणाचा लय झाला तर मनाचा लय होतो; एकाच्या लयाला दुसऱ्याचा लय किंवा नियमन आवश्यक दिसतें. हठविद्या ही राजयोगाची पूर्वतयारी आहे असेंही ह. प्र. केंत म्हटलें आहे "केवल राजयोगाय हठविद्योपदिश्यते" ॥ १–२ ॥ कुंडलिनी जागृत करणें हें हठयोगाचें प्रमुख लक्षण आहे. वायूचें इडा पिंगला नाडींतून वाहणें बंद करून त्याचा सुषुम्नेंत प्रवेश होण्यापूर्वी कुंडलिनी जागृत करणे अवश्य असतें—

"वायु परिचितो यस्मादग्निना सह कुंडलीम्। बोधयित्वा, सुषुम्नाया, प्रविशेदनिरोधतः। सुषुम्नावाहिनि प्राणे सिद्ध्यत्येव मनोन्मनी॥" ह. प्र. ४–२०॥

गीतेंतील श्लोकात कुंडलिनी जयाचा स्पष्ट उल्लेख नाही—

स्पर्शान् कृत्वा बहिर्बाह्यान् चक्षुश्चैवांतरे भ्रुवो।
प्राणापानौ समौ कृत्वा नासाभ्यंतरचारिणौ॥ ५–२७॥
यतेंद्रियमनोबुद्धिर्मुनिर्मोक्षपरायणः।
विगतेच्छाभयक्रोधो यः सदा मुक्त एव सः॥ ५–२८॥

यात खेचरी मुद्रेचा उल्लेख स्पष्ट आहे व प्राणापान सम करण्यामध्यें *कुंडलिनीजागृतीचा अप्रत्यक्ष उल्लेख असण्याचा संभव आहे. ज्ञानेशानींही तो* अप्रत्यक्षच केला आहे. कारण ही पायरी गाळून एकदम मनाचा आकाशात लय झाल्याचें ते सांगतात. पण प्राणाच्या साहाय्यानें मनाचा जर लय करावयाचा असेल तर कुंडलिनी जागृत करून प्राणवायूचा सुषुम्नेंत प्रवेश हठयोगशास्त्राप्रमाणें आवश्यक आहे. पुढें सहाव्या अध्यायात मूळगीतेंत कुंडलिनीचा प्रत्यक्ष उल्लेख नसता ज्ञानेशानीं तिचा स्पष्ट उल्लेख केला आहे. तात्पर्य, या योगात हठयोग, राजयोग, लययोग या सर्वांचा समावेश केलेला

दिसतो. शंकरांनीं सहाव्या अध्यायाला ध्यानयोग व ज्ञानेशांनीं अभ्यासयोग म्हटलें आहे व पुढें १८ व्या अध्यायात या योगाला राजयोगही म्हटलें आहे. (१०४१)

सहाव्या अध्यायात ११ ते १४ श्लोकांवरील टीकेंत ज्ञानेशांनीं आपली संपूर्ण योगप्रक्रिया दिली आहे. "शुचौ देशे" या वरील व्याख्यान अत्यंत मनोहर आहे. योग्यानें अभ्यासाकरितां जनसमर्दापासून अलिप्त व वनश्री-मनोहर असें स्थान पसंत करावें

> हें राज्य वरि सांडिजे । मग निवांतां एथचि असिजे ।
> ऐसें श्रिंगारिआही उपजे । देखतखेंवो ॥ ६-१७० ॥
> आणिक येक पाहें । जें साधकीं वसतें होआवें ।
> आणि जनाचेनि पाएरवें । मैलेचि ना ॥ १७१ ॥
> जेथ अमृताचेनि पाडें । मुळाहीं सकट गोडें ।
> जोडति दाटें झाडें । सदा फळतीं ॥ १७२ ॥
> पाणिलगें हंसें । दोनिच्यारि सारसें ।
> कव्हणी एकीं वेळीं बैसे । तरि कोकिळु ही होए ॥ १७७ ॥
> निरंतर नाहीं । तरि आथि गेला कहीं ।
> होतु का मयूरीं । तें आम्ही न म्हणों ॥ १७८ ॥

ज्या ठिकाणीं गेलें असतां राज्यही सोडून तेथें रहावें असें विलासी लोकांनासुद्धां वाटेल, अमृतमधुर फळांनीं युक्त अशीं झाडें जेथें असतील, जेथें हंस, दोनचार सारसपक्षी आणि एखादेवेळीं कोकिळेचाही शब्द ऐकूं येईल, नेहमीं नाहीं तरी येऊन जाऊन मोरही असला तर आम्ही कांहीं नको म्हणणार नाहीं. जेथें फक्त साधकच राहतात व जनाचा पायरव नसतो अशा मनोहर स्थलीं योग्यानें अभ्यासाकरितां जागा पसंत करावी. अशा ठिकाणीं एखाद्या मठांत किंवा शिवालयांत आसनस्थ व्हावें. "चैलाजिनकुशोत्तरम्" याचें स्पष्टीकरण "चैलम् अजिनम् कुशाश्चोत्तरे यस्मिन् आसने" असें शंकरांनीं केलें आहे. सगळ्यांत वर असलेल्या आसनाचा प्रथम उल्लेख करून नंतर त्याच्या खालचें दुसरें आसन व नंतर सर्वांत खालचें आसन याचा उल्लेख "चैलाजिनकुशोत्तरम्" यांत केला आहे. चैल, अजिन, कुश हीं क्रमानें वर वर त्यांत असत असा हा वरून खालीं क्रम आहे. म्हणजे सगळ्यांत खालीं दर्भासन, त्यावर हरिणाजिन व त्यावर वस्त्राची घडी असें हें आसन असतें. ज्ञानेशांनीं हा क्रम बदलून दिला—

वरि चोखट मृगसेवडी । माझि घडाची घडी ।
तळवटीं अमोडी । कुशांकुर ॥ ६–१८२ ॥

खाली दर्भासन, त्यावर वस्त्राची घडी व सगळ्यात वर मृगाजिन असा हा क्रम आहे.

अशा आसनावर मूलबंध, उड्डियानबंध व जालंधरबंध या तीन्ही मुद्रा करून बसावें. या मूलबंधालाच वज्रासन असें गौण नाव आहे. मूलबंधाचें अथवा वज्रासनाचें वर्णन पुढील ओंव्यात केलें आहे.

चरणतळें देव्हडीं । आधारद्रुमाचा बुडीं ।
सुघटितें गाढीं । सचरि पा ॥ ६–१९३ ॥
सव्य तें तळीं ठेविजे । तेणें सीवणिमध्यु पीडिजे ।
वरि वैसे तो साहाजे । वामचरणु ॥ १९४ ॥

गुदद्वारावरील शिवणीच्या ठिकाणी उजव्या पायाची टाच रोवून त्यावर डावा पाय ठेवावा. सर्व शरीर या टाचावरच राहील असें बसावें—

मग शरीरुसचु पार्था । हा अशेषुही सर्वथा ।
पार्ष्णिचा माथा । स्वयंभु होये ॥ १९८ ॥

हठयोगप्रदीपिकेत सिद्धासनाचें असेंच वर्णन दिलें असून त्यालाच वज्रासन म्हटलें आहे.

"योनिस्थानकमङ्घ्रिमूलघटितं कृत्वा दृढं विन्यसेत् ।
मेढ्रे पादमथैकमेव हृदये कृत्वा हनुं सुस्थिरम् ।
स्थाणुः संयमितेंद्रियोऽचलदृशा पश्येद् भ्रुवोरन्तरं ।
एतन्मोक्षकपाटभेदजननं सिद्धासनं प्रोच्यते ॥ १–३६ ॥
एतत्सिद्धासनं प्राहुरन्ये वज्रासनं विदुः ।
मुक्तासनं वदत्येके प्राहुर्गुप्तासनं परे ॥ १–३७ ॥

सिद्धासनाच्या या लक्षणात एका पायाची टाच शिवणीवर व दुसरा पाय जननेंद्रियावर ठेवण्यास सांगितलें आहे. ज्ञानेशांनी तसें स्पष्ट म्हटलें नाहीं. तथापि त्यांनाही हेंच लक्षण मान्य आहे असें दिसतें.

गुदमेंढ्रा आंतौती । च्यारिंचि आंगुळें निरुती ।
तेथ सार्द्ध सार्द्ध प्रांता । साडूनिया ॥ ६–१९५ ॥
माझि अंगुळ एक नीगें । तेथ टाचेचेन उत्तरभागें ।
निहटिजे वरि आगें । पेललेनि ॥ १९६ ॥

गुद आणि मेंढ्र (जननेंद्रिय) याच्यामध्ये चार अगुळें जागा असते. त्यापैकीं एका बाजूची दीड व एका बाजूची दीड अशीं तीन अगुळें जागा सोडून मधल्या एका अगुळाच्या जागेवर टाच रोंवण्यास सागितलें आहे त्याअर्थी दुसरा पाय जननेंद्रियावरच येणार हें उघड आहे.

हें सिद्धासन सिद्ध झाले कीं, तीनही बध आपोआप साधतात

तथैकस्मिन् एव दृढे सिद्धे सिद्धासने सति।
बधत्रयमनायासात् स्वयमेवोपजायते ॥ १–४२ ॥ ह यो प्रदीपिका.

मूलबधाचे लक्षण हठयोगप्रदीपिकेंत पुढीलप्रमाणें दिलें आहे—

पार्ष्णिभागेन सपीड्य योनिमाकुचयेत् गुदम्।
अपानमूर्ध्वमाकृष्य मूलबधोऽभिधीयते ॥ ३–६१ ॥

तेव्हा ज्ञानेशानीं " अर्जुना हें जाण। मूलबधाचे लक्षण।
वज्रासन गौण। नाम एयासि ' ॥ ६–१९९ ॥

असें म्हटलें तें बरोबर आहे. कारण वज्रासनाचें आणि मूलबधाचें लक्षण एका प्रकारचेंच आहे उड्डियानबधात पोट आत ओढून घ्यावयाचें असतें व जालधरबधात हनुवटी वक्ष स्थळावरच्या भागाशा लावावयाची असते—

मग कठनाळ आटे। हणौटी हडौती दाटे।
ते गाढी होऊनि निहटे। वक्षस्थळीं ॥ ६–२०७ ॥
माझि घटिका लोपे। वरि बधु जो आरोपे।
तो जालधरु म्हणिपे। पाडुकुमरा ॥ २०८ ॥
नाभी वरि पोखे। उदर हें थोके।
आतरीं फाके। हृदयकोश ॥ २०९ ॥
स्वाधिष्ठानावरिली काठी। नाभिस्थानातळवटीं।
बधु पडे किरीटी। ॐडियाणु तो ॥ २१० ॥

असें जालधर व उड्डियाणबधाचे वर्णन ज्ञानेशानीं दिलें आहे.

उदरे पश्चिम तान नाभेरुर्ध्वंच कारयेत्।
उड्डीयानो ह्यसौ बधो मृत्युमातगकेसरी ॥ ह. यो. प्र. ३–५७ ॥
कठमाकुच्य हृदये स्थापयेच्चिबुक दृढ।
बधो जालधराख्योऽय जरामृत्युविनाशक ॥ ३–७० ॥

या लक्षणाशीं ज्ञानेशाचें वर्णन सुसगतच आहे.

अशा रीतीनें मूल, उड्डियाण व जालंधर बंध या तीन मुद्रा व चौथी खेचरी मुद्रा केली कीं कुंडलिनीजागृतीची सिद्धता होते. वज्रासन किंवा मूलबंध करून, पोट आत घेऊन, हनुवटी कंठमूलाशीं लावून, व दृष्टि नासाग्रीं लावून योगी पुढील कार्याला लागतो. कुंडलिनी जागृत करण्याच्या दृष्टीनें मूलबंधाचें महत्त्व फार आहे. कारण मूलबंधाच्या योगें अपानवायु वर खेंचला जातो व त्यानें कुंडलिनी जागृत होऊं लागते—

अपाने ऊर्ध्वगे जाते प्रयाते वन्हिमंडलम् ।
तदानिलशिखा दीर्घा जायते वायुनाहता ॥
ततो यातो वन्ह्यपानौ प्राणमुष्णस्वरूपकम् ।
तेनात्यन्तप्रदीप्तस्तु ज्वलनो देहजस्तथा ॥
तेन कुंडलिनी सुप्ता संतप्ता संप्रबुध्यते ।
दंडाहता भुजंगीव निश्वस्य ऋजुतां व्रजेत् ॥
बिलं प्रविष्टेव ततो ब्रह्मनाड्यंतरं व्रजेत् ।
तस्मान्नित्यं मूलबंधः कर्तव्यो योगिभिः सदा ॥
ह. यो. प्र. ३-६६ ते ६९ ॥

ज्ञानेशानीं १४ व्या श्लोकावर ११५ ओव्या लिहून या कुंडलिनीचें सविस्तर वर्णन केलें आहे. मूलबंधानें अडलेला अपानवायु मागें फिरला म्हणजे शरीरांतील कफ, पित्त, मेद, मज्जा नष्ट करून टाकतो व साधकाला भिववितो, परंतु भिण्याचें कारण नाहीं. तो व्याधि उत्पन्न करतो व हरणही करतो (६,२१४ ते २२०) असें सांगितल्यावर ज्ञानेश म्हणतात—

तंव एरीकडे धनुर्धरा । आसनाचा उबारा ।
शक्ति करी उजगरा । कुंडलिणिए ॥ ६–२२१ ॥
नागाचें पिलें । कुंकुमें न्हालें ।
वळण देऊनि आलें । सेजे जैसें ॥ २२२ ॥
तैसी ते कुंडलिणी । मोटकी औठे वळणी ।
अधोमुख सर्पिणी । निदेली असे ॥ २२३ ॥
तैसी सुनद्ध आडली । पुटीं होती दाटली ।
ते वज्रासनें चिमूटली । सावध होये ॥ २२९ ॥

ही सावध झालेली कुंडलिनी शरीरांतील पार्थिव आणि आप् तत्त्वें खाऊन टाकते व मग सुषुम्नेपाशीं सौम्य होऊन राहते (२३९–४०). पुढें षट्चक्राचा

भेद करून मस्तकांतील चंद्रामृताचा आणि कुंडलिनीचा संयोग झाला कीं, योग्याच्या अंगावर नवी कांति व तेज दिसूं लागतें. त्याला दांत, केस नवीन येतात, करचरणतलें कमळासारखीं दिसूं लागतात व सिद्धीही प्राप्त होतात—

इडा पिंगला एकवटति। गांठी तीन्ही सूटति।
साही पदर फुटति। चक्रांचे हे॥ ६–२४४॥

ही ओंवी अनुक्रमानें आलेली नाहीं. मध्येंच मधील अनुक्रम सोडून पुढचें वर्णन या ओंवींत केलें आहे. कारण हें वर्णन झाल्यावर—

"हें असो ते कुंडली। हृदया आंतु आली।
तवं अनाहताचां बोलीं। चावले ते॥ २७४॥"

अशी नंतर ओंवी आली आहे व तेथून हृदयाच्यावरचा क्रम नंतर वर्णिला आहे. तेव्हां वरील २४४ ओंवी ही कुंडलिनीच्या उर्ध्वगामित्वाच्या वर्णनांत अनुक्रम सोडून मध्येंच आलेली आहे असें म्हटलें पाहिजे. साही चक्रांचा भेद झाल्याचें तींत सांगितलें आहे, पण शेवटलीं दोन चक्रें, विशुद्धचक्र व आज्ञाचक्र हृदयाच्यावर कंठस्थानीं व भ्रूमध्यस्थानीं आहेत. तसेंच "गांठी तीन्ही सूटति" या चरणानें ब्रह्मग्रंथि, विष्णुग्रंथि व रुद्रग्रंथि अपेक्षित आहेत. यांचीं स्थानें क्रमानें, हृदयस्थानीय अनाहतचक्र, कंठस्थानीय विशुद्धचक्र व भ्रूमध्यस्थानीय आज्ञाचक्र हीं आहेत.[1] हृदयापर्यंत कुंडलिनी आली म्हणजे अनाहत नाद ऐकूं येऊं लागतो असें वर्णन २७४ व्या ओंवींत आहे. तत्पूर्वीच तीन्ही गांठी सूटति व साही चक्रांचा भेद होतो हें भ्रूमध्यापर्यंत येणारें वर्णन अनुक्रमानें न येतां आधीं आलें आहे. हृदय म्हणजेच मस्तकाकाश असा अर्थही घेतां येत नाहीं. कारण हृदयानंतर जालंधरबंध व मस्तकाकाश यांचा क्रमानें स्वतंत्र उल्लेख केला आहे.

कुंडलिनी हृदयापर्यंत आली म्हणजे तेथील पोकळींत जिरून जाते (२८७) व पुढें तिला मारुति असें नांव येतें. ती जोंपर्यंत शिवांत मिळाली नाहीं तोंपर्यंत तिचें शक्तित्व कायम असतें. ही मारुतिनाम पावलेली कुंडलिनी जालंधरबंध ओलांडून व सुषुम्नेंत प्रवेश करून मस्तकाकाशांत प्राप्त होते. तेथें ओंकारावर पाय देऊन पश्यंतीची पायरी मागें टाकते, म्हणजे त्रिकूट, श्रीहाट आणि गोल्हाट हीं पश्चिम मार्गांतील तीन चक्रें ओलांडते (प्र. ११ पहा) व मग ब्रह्मरंध्रांत स्थिर होऊन परमात्म्यांत विलीन होते. (ज्ञा० ६–३०२–५)

---

१ हठयोगप्रदीपिका ४–७०,७३,७६.

पैं मेघाचेनि मुखें निवडला । समुद्र का ऊधी पडिला ।
तो मागौता जैसा आला । आपणपआ ॥ ६–३०७ ॥
पिंडाचेनि मीसें ॥ पदा पद प्रवेशे ।
तें येकच होये तैसें । पाडुकुमरा ॥ ३०८ ॥
आता दुजें हान होतें । किं एकचि हे आइते ।
ऐसियें निवचनेपुरतें । उरेचि ना ॥ ३०९ ॥
गगनीं गगन ल्या जाये । ऐसा जे काहा आहे ।
तें अनुभवें जो होये । तो होऊनि ठाके ॥ ३१० ॥

"मेघाच्या योगानें समुद्राचें पाणी वेगळें होऊन त्याच्या नद्या होतात व त्या शेवटी जशा समुद्रालाच मिळतात त्याप्रमाणें पिंडाच्या म्हणजे देहाच्यामुळें वेगळें झालेलें जीवनतत्त्व शेवटी परमात्मतत्त्वात विलीन होतें आणि द्वैत विचारापुरतेंहा राहात नाहीं आकाश आकाशात विलीन होण्यासारखाच हा प्रकार आहे"

पिंडें पिंडाचा ग्रासु । तो हा नाथ संकेतिंचा दसु ।
परि दाउनि गेला उद्देशु । महाविष्णु ॥ ६–२९१ ॥

पिंडानें पिंडाचा ग्रास कसा करावा, देहाच्या साहाय्यानेंच जीवात्मा व परमात्मा याचें मीलन कसें करावें या विषयाचा हा नाथपथाचा संकेत आहे व ज्ञानेश्वर हे या पथाच्या परपरेमधील असल्यामुळें स्वानुभवाने हा संकेत त्यांना या अध्यायात प्रतिपादिला आहे

द्वैत मनाच्या संकल्पामुळें भासते व मन प्राणाच्या आधारें राहतें, म्हणून प्राणवायूवर स्वामित्व मिळवून मनाची उपाधि नाहाशी केली कीं, जीव–परमात्म्याचें मूल ऐक्य सिद्ध होतें असा हा संकेत आहे प्राणायामाच्या साहाय्यानें श्वासोच्छ्वासाचें नियमन करून व प्राणवायूचा शरीरात विशिष्ट मार्गानें संचार करवून मनोलयाची ही उन्मना अवस्था प्राप्त केली जाते पृष्ठवंश आणि मस्तिष्कातील ज्ञानतंतूंचीं स्थानें हीं मनाच्या व्यापाराचीं प्रमुख स्थानें होत कुंडलिनी उर्ध्वगामी करून प्राणवायूच्या निरोधनानें व विशिष्ट मार्गांतील संचारानें हीं ज्ञानतंत्रचा स्थानें मनोव्यापाराला निरुपयोगी होत असावीं व त्यायोगें उन्मनीअवस्था अथवा समाधि प्राप्त होऊन, मनाच्या व बुद्धीच्या उपाधीपासून मुक्त झालेला जीवात्मा परमात्वतत्त्वात विलीन होऊन "सामरस्याच्या राउळा" विराजमान होत असावा. "प्रशांतमनसं ह्येनं योगिनं

सुखमुत्तमम् । उपैति शांतरजसं ब्रह्मभूतमकल्मषम् ॥ ६–२७ ॥" या श्लोकांत हाच अर्थ सांगितला आहे. मन प्रशान्त झालें, प्रकर्षानें शांत झालें कीं, योग्याला ब्रह्मसुखाची प्राप्ति होते. तात्पर्य, प्राणनियमनानें मनाची उपाधि नष्ट करून ब्रह्मात्मैक्य मिळविण्याचा हा स्वावलंबनी मार्ग आहे. या मार्गानें जें समाधिसुख मिळतें, जी उन्मनीअवस्था, जी तुरीयावस्था प्राप्त होते ती अनुभवण्याची आहे, बोलण्याची नाहीं.

आता महाशून्याचा डोहीं । गगनासीचि थाउ नाहीं ।
तेथ तागा लागेल काइ । बोलाचा एआ ॥ ६–३१९ ॥

ज्ञानेशानीं ही शून्य, महाशून्याची परिभाषा नाथपंथातूनच घेतली आहे. हठयोगप्रदीपिका हा नाथपंथाचा ग्रंथ आहे. त्यांत परतत्त्वासंबंधानें हीच परिभाषा योजिली आहे—

तिष्ठते खेचरी मुद्रा तस्मिन् शून्ये निरंजने ॥ ३–५३ ॥

अंजनं अविद्या तत्कार्यं शोकमोहादिच निर्गतं यस्मात् तन्निरंजनं तस्मिन्निरंजने शून्ये खेचरी मुद्रा तिष्ठते ।

सुषुम्ना शून्यपदवी ब्रह्मरन्ध्रं महापथः ।
स्मशानं शांभवी मध्यमार्गश्चेत्येकवाचका ॥ ३–४ ॥

येथें सुषुम्ना नाडीला शून्यमार्ग असें नांव दिलें आहे.

प्रबुद्धायां महाशक्तौ प्राणः शून्ये प्रलीयते ॥ ४–१० ॥

शून्याशून्यविलक्षणं स्फुरति तत् तत्त्वं परं शांभवम् ॥ ४–३७ ॥ शून्य ही संज्ञाही अशून्याच्या अपेक्षेनें आहे. परतत्त्व शून्याशून्याच्या पलीकडे आहे.

भवेच्चित्तलयानंदः शून्ये चित्सुखरूपिणि ॥ ४–३८ ॥

मनाचा विलय झाला कीं कैवल्य शिल्लक राहतें ही कल्पना पहा—

कर्पूरमनले यद्वत् सैंधवं सलिले तथा ।
तथा संधीयमानं च मनस्तत्त्वे विलीयते ॥ ४–५९ ॥
मनोदृश्यमिदं सर्वं यत्किञ्चित्सचराचरम् ।
मनसो ह्युन्मनीभावात् द्वैतं नैवोपलभ्यते ॥ ६१ ॥
ज्ञेयवस्तुपरित्यागात् विलयं याति मानसं ।
मनसो विलये जाते कैवल्यमवशिष्यते ॥ ६२ ॥

ज्ञानेशानींही सैंधव-सलिलाच्या दृष्टान्तानेंच हें ऐक्य सांगितलें आहे—

तेया सुखाचेनि सांघातें। आले परब्रह्म आतौतें।
तेथ लवण जैसें जळातें। साइ नेणें ॥ ६-३८७ ॥
तैसें होये तिये मेळीं। मग सामरस्याचां राउळीं।
माहासुखाची दिवाळी। जगासि दीसे ॥ ६-३८८ ॥

समाधीचें स्पष्टीकरण हठयोगप्रदीपिकेंत याच दृष्टान्तानें व "समरस" शब्दानें केलें आहे—

सलिले सैंधवं यद्वत् साम्यं भजति योगतः।
तथात्ममनसोरैक्यं समाधिरभिधीयते ॥ ४-५ ॥
यदा संक्षीयते प्राणो मानसं च प्रलीयते।
तदा समरसत्वं च समाधिरभिधीयते ॥ ४-६ ॥
तत्समं च द्वयोरैक्यं जीवात्मपरमात्मनोः।
प्रनष्टसर्वसंकल्पः समाधिः सोऽभिधीयते ॥ ४-७ ॥

सहाव्या अध्यायाचे मूळ गीतेंतील श्लोक पाहिले तर ते हठयोगपर दिसत नाहींत. त्यांत चित्तवृत्तिनिरोधावरच भर दिसतो पण ज्ञानेश्वर नाथ-साम्प्रदायी असल्यामुळें हठयोगप्रदीपिकेप्रमाणें प्राणनिरोधावरच अधिक भर देऊन व कुंडलिनीजागृतीचें वर्णन करून त्यांनीं सहाव्या अध्यायावरील टीका लिहिली आहे व इतर अध्यायांतही हठयोगाच्या प्रक्रियेचाच पुरस्कार केला आहे. या पथाला " अर्जुना हा अवधारिं। पथराजु ॥६-१९१॥". असें सर्व पंथांमध्यें श्रेष्ठ ठरवून यात्रीचे मार्ग निदसुरे ठरविले आहेत.

तेहीं आमयोधाचेनि उजुकारें। धाव घेतली एकसरें।
एर सकळ मार्ग निदुसुरे। साइूनिया ॥ ६-१९९ ॥

पुढें भक्तीच्या वर्णनांत योगमार्ग कष्टकारक आहे असें त्यांनीं म्हटलें असलें (१२-५९) तरी येथें योगासारखें सोपें काय आहे असें ते म्हणतात—

ऐसें हितासि जें जें नीकें। तें सदाचि एआ दुःखें।
यऱ्हवीं सोहोपें योगासारिखें। काइ्ं आहे ॥ ६-३६३ ॥

- योगासारखा दुसरा सोपा मार्ग नाहीं, पण मनुष्याला जें जें हितकारक तें तें दुःखकारक वाटतें त्याला काय उपाय !

तैसें चित्त ल्या जाए। आणि चैतन्यचि आघवें होये।
ऐसी प्राप्ति सुखोपायें। आहे एणें ॥ ६-३८९ ॥

इया सोहोपियाचिया योगस्थिती । उकलु देखिला गा बहुतीं ।
संकल्पाचिये संपत्ति । रुसौनियां ॥ ६-३८६ ॥

येथें योगयुक्ति सोपी असल्याचें सांगितलें आहे. गीतेच्या ६-४६,४७ या श्लोकांत असा योगी सर्वापेक्षां अधिक असून त्यांतही श्रद्धापूर्वक मला भजत असेल तर युक्ततम होय असें सांगितलें आहे. ज्ञानेशांनीं या योग्याच्या अद्वैतभक्तीचें विवेचन असें केलें आहे—

आगा योगी जो म्हणिजे । तो देवांचा देओ जाणिजे ।
आणि सुखसर्वस्व माझें । चैतन्य तो ॥ ६-४८० ॥
जेया भजता भजन भजावें । हें भगतिसाधन जें आघवें ।
ते मीचि जालो अनुभवें । अखंडित ॥ ६-४८१ ॥

योगी हा देवांचा देव होतो आणि सर्व भक्तिसाधनें परमेश्वरस्वरूप दिसत असल्यामुळें व भजणारा, भजन, भजनीय ही त्रिपुटी नष्ट झाल्यामुळें अद्वैतस्वरूपानें राहणें हीच योग्याची भक्ति असते असा अर्थ उघड आहे.

आठव्या अध्यायांत मात्र १० आणि १२ श्लोकांत हठयोगच सांगितलेला स्पष्ट दिसतो. त्या श्लोकांवरील आणि चौथ्या श्लोकातील "अधियज्ञ" पदावरील टीकेंत, ९ व्या अध्यायात "यतन्तश्च दृढव्रताः, (७)" यावरील टीकेंत, १२ व्या अध्यायाच्या प्रस्तावनेंत व ३ व ४ श्लोकांवरील अव्यक्तोपासनांच्या वर्णनात, १३ व्या अध्यायात "आत्मविनिग्रह" (७) या पदावरील टीकेंत, आणि १८ व्या अध्यायांत "ज्ञानयोगपर." (५२) या पदावरील टीकेंत ज्ञानेशांनीं सर्वत्र हठयोगाचेंच वर्णन केलें आहे. आणि या हठयोगाला हठयोग कोठेंही न म्हणतां शेवटीं "राजयोग" असें म्हटलें आहे—

ऐसी वैराग्याची आंगी । वाणूनिया वज्रांगी ।
राजयोगतुरंगीं । आरूढला ॥ १८-१०४१ ॥
वरिपडिलें दीठी । सानें थोरही निवटी ।
ते वली विवेकमूठी । ध्यानाचें खांडें ॥ १०४२ ॥
ऐसेनि संसाररणाआंतु । आंधारीं सूर्यु तैसा असे जांतु ।
मोक्षविजयश्रिये वरैतु । होआवेया ॥ १०४३ ॥

असा १८ व्या अध्यायांत योगाचा उपसंहार केला आहे.

कर्म, भक्ति, ज्ञान किंवा योग यांपैकीं कोणत्याही साधनाचा मोक्षप्राप्तीकरितां स्वीकार केला तरी सदाचार हा सर्वांनाच आवश्यक असल्यामुळें

गीतेंत या विषयावरही सविस्तर आणि सुंदर विवेचन आहे. परंतु नीतिशास्त्र हा या प्रबंधाचा प्रमुख विषय नसल्यामुळें व त्याचें इतरत्र पुष्कळ विवेचन व चर्चा झालेली असल्यामुळें या विषयावर येथें अधिक लिहिण्याची आवश्यकता नाहीं. आसुरी आणि दैवी संपत्ति, अद्वेष्टृत्व, अमानित्व इत्यादि गुण, ज्ञान आणि अज्ञान, सात्त्विक राजस व तामस प्रकार या सर्वांची वर्णनें साधकानें चांगलें घेऊन वाईट टाकावें म्हणून केलीं आहेत. स्थितप्रज्ञ, गुणातीत, ज्ञानी भक्त यांची वर्णनें आदर्श व पूर्ण पुरुष कसा असावा याचीं उदाहरणें म्हणून दिलीं आहेत.

कर्म आणि ज्ञान या साधनांत पहिलें कनिष्ठ व दुसरें श्रेष्ठ असें सांगितलें आहे. पण बाकीचीं सर्व साधनें आपआपल्यापरी श्रेष्ठ असल्याचें ज्ञानेशांनीं प्रतिपादिलें आहे. या बाबतींत जें साधन वर्णीत असतील तें इतर साधनांपेक्षा श्रेष्ठ असा " व्रतानाम् उत्तम व्रतम् " चा प्रकार ज्ञानेशांनीं केला आहे. भक्ति सोपी म्हणून श्रेष्ठ, ज्ञान अंतरंग म्हणून श्रेष्ठ, योग हा तर पंथराजच आहे. तात्पर्य या साधनांत खरोखर श्रेष्ठ-कनिष्ठभाव सांगण्याचा ज्ञानेशाचा हेतु नाहीं. त्या त्या साधनाबद्दल अभिरुचि उत्पन्न करण्याकरितां क्वचित् श्रेष्ठकनिष्ठभाव सांगितला असला तरी तो प्रत्येक साधनाबद्दल सांगितल्यामुळें त्याला अर्थ राहिलेला नाहीं. " उपास्ति ही योग्यते अधीन आहे " (३–४०) हें ज्ञानेशाचें खरें मत आहे व ज्याला जें साधन पेलत असेल तें त्याला श्रेष्ठच होय.

या साधनाच्या योगें साधकाला जी मुक्ति मिळते तिचें स्वरूप ज्ञानेशाच्या मतें काय आहे तें पाहूं. ज्ञानेश हे जीवन्मुक्ति व सायुज्यमुक्ति मानतात. जेथें गीतेंतच क्रममुक्ति किंवा देहपातानंतर मुक्ति सांगितली असेल तेथें ते तसें वर्णन करतात—

ऐसिया मद्भावना । तनूत्यागीं अर्जुना ।
तूं सायुज्यसिद्धिसदना । त्रिशुद्धी एसी ॥ १२–१२४ ॥

येथें मुळाप्रमाणें " अतऊर्ध्वं " म्हणजे देहपातानंतर सायुज्यमुक्ति सांगितली आहे. अर्चिरादि मार्गानें क्रममुक्तीचें वर्णन आठव्या अध्यायांत आहे.

येथ अग्नि हें पहिलें पैयारें । ज्योतिर्मय हें दुसरें ।
दिवसा जाणें तिसरें । चौथा शुक्लपक्षु ॥ २२१ ॥
आणि सामास उत्तरायण । तें वरिचिल गा सोपान ।
येणें सायुज्यसिद्धिसदन । पावति योगी ॥ २२२ ॥

ज्ञानेश्वरांनीं मुळाप्रमाणें येथें क्रममुक्ति वर्णिली आहे. पण याच अध्यायांत दोन ठिकाणीं जीवन्मुक्तीचें वर्णन आहे.

ना तरि देहांतींचि मियां यावें । मग आपणपें तेयां नेयावें ।
हेंइं नाहीं जे स्वभावें । ते आदींचि मीनले ॥ ८–१३५ ॥
येर शरीराचां सलीलीं । असतेपण ते साउली ।
वांचूनि चंद्रिका ते ठेली । चंद्रींचि आहे ॥ १३६ ॥
ऐसेनि जे नित्यमुक्त । तेयांसि सुलभु मी सतंत ।
म्हणौनि विदेह निश्चित । मीचि होंती ॥ १३७ ॥

येथें जीवन्मुक्ति व विदेहमुक्ति या दोहींचें वर्णन आहे. ते जिवंत असतांच मला मिळालेले असतात म्हणून देहपातानंतर मीच होतात.

तेव्हंलि म्हणितलें हें नव्हे । यायां अवचटें काइ पावे ।
देह जाउनु वस्तु होआवें । मागें किं ॥ ८–२४५ ॥
तरि आतां देह असो अथवा जाओ । आम्हीं तंव वस्तुचि केवळ आहों ।
कां दोरीं सर्पत्व वाओ । दोराचिया कडौनि ॥ २४६ ॥
तरंगाकारें (उदक) न जन्मेचि । ना तरंगलोपें नाशेचि ।
तेंवि विदेह जे देहेंचि । वस्तु जाले ॥ २४८ ॥
मग भले तेथ भले तेथवां । देहबंधु असो अथवा जावा ।
परि अबंधा नित्यभावा । विघडु नाहीं ॥ २५९ ॥

या ओंव्यांत जीवन्मुक्तीचें वर्णन आहे. भक्तांची इच्छा असेल तर मी त्यांना सायुज्यमुक्ति देतों नाहीं तर सेवा देतों (९–३३७). "ते मरणाऐलीकडे । मज मीळौनि गेले फुडे ॥ ९–३६१ ॥" "म्हणौनि मयाजी जाले । ते सायुज्या माझेया आले ॥९–३६२॥" "म्हणौनि माझिया भेटी । तेयाचीं सर्व कर्में किरीटी । जाउनि वैसे तो पाटीं । सायुज्याचां ॥ १८–१२५१ ॥" अशीं सायुज्यमुक्तीचीं वर्णनें अनेक ठिकाणीं आहेत. ज्ञानी, भक्त आणि योगी हे जिवंत असतांच मुक्त होतात अशी जीवन्मुक्तीचींही वर्णनें आहेत. "भरुनु प्रपंचा घोंटु । कीजे देखतांचि देखतेया द्रष्टु । आनंदसाम्राज्यीं पाटु । बांधिजे जीवा ॥१६–५०॥" असें ज्ञानाचें महत्त्व सांगितलें आहे. ज्ञानी भक्ताचें वर्णन हें जीवन्मुक्ताचेंच आहे व योगाच्या साहाय्यानें "आतां शरीर तरि आहे । परि शरीरींचा तो नोहे ॥ ६–४०२ ॥" अशी स्थिति होते हेंही जीवन्मुक्तीचेंच वर्णन आहे. खालील ओंव्यांतही तेंच आहे—

तैसें नामरूप तेयाचें। यऱ्हवीं ब्रह्मचि ब्रह्मिचें।
मन साम्या आलें जेयाचें। सर्वत्र गा॥ ५–१००॥
जे देहींचि ब्रह्मत्व पातले। ते एणें मार्गें (योगमार्गें) आले।
म्हणौनिया॥ १५७॥

ज्ञानेश अद्वैतमताचे असल्यामुळे त्याच्या मुक्तींत द्वैत शिल्लक राहात नाही. पूर्णैक्य होणें हाच त्याच्या मुक्तीचा सर्वत्र अर्थ आहे. मग ती जीवन्मुक्ति असो की विदेहमुक्ति असो. सायुज्यमुक्तीचा हाच अर्थ आहे—

येया ब्रह्मत्वासीचि पार्था। सायुज्य ऐसी व्यवस्था।
येयाचि नाव चौथा। पुरुषार्थु गा॥ १४–३९८॥

ज्ञानेश्वरानी काही ठिकाणी पूर्णैक्याची ही मुक्ति सांगितली नाहीं असें प्रो. रानडे म्हणतात व त्याची उदाहरणें म्हणून ७–११४ ते ११८ आणि १८–१०४७ ते १०९० ही दोन स्थळें त्यानीं निर्दशिली आहेत.[२] पण तीं स्थळें काळजीपूर्वक पाहिलीं तर सायुज्यमुक्तीचींच आहेत असें आढळून येईल-

तेषां ज्ञानी नित्ययुक्त एकभक्तिर्विशिष्यते।
प्रियोहि ज्ञानिनोऽत्यर्थं अहं स च मम प्रियः॥ ७–१७॥
मग चौथेयाचा ठाइं। काहींचि करणें नाही।
म्हणौनि भक्तु येकु पाइं। ज्ञानिया जो॥ १०८॥
जे तेया ज्ञानाचेनि प्रकाशें। फीटले भेदाचें कडवसें।
मग मीचि जाला समरसें। आणि भक्तु तेनिंचि॥ १०९॥
परि आणिकाचिये दीठी नावेक। जैसा फटिकु चि आवडे उदक।
तैसा ज्ञानी, नव्हे कवतिक। सांगता तें॥ ११०॥
जैसा वारा का गगनीं वीरे। मग वारेपण वेगळें नुरे।
तेनि भक्तु हे पैंज न सरे। जरि ऐक्या आल्य॥ १११॥
परि पवनु हालौनि पाहिजे। तरि गगनाहिं वेगला देखिजे।
एऱ्हवि गगन तो हें साहाजें। असे जैसें॥ ११२॥
तैसें शरीरें हान कर्में। तो भजतसे ऐसा गमे।
परि आतरें प्रतीतिधर्में। मीचि जाला॥ ११३॥
आणि ज्ञानाचेनि उजियडलेपणें। मी आत्मा ऐसें तो जाणे।
म्हणौनि मीही तैसेंचि म्हणे। उचंबळला सांता॥ ११४॥

२ Prof Ranade—"Mysticism in Maharastra", P 127 & 134.

हां गा जीवांपैलीकडिली खूणे । जो पावौनि वावरोंही जाणे ।
तो देहाचेनि वेगळेपणें । काइ वेगळा होये ॥ ११९ ॥

या ओंव्या लक्षपूर्वक पाहिल्या तर त्यांत भक्ताचा निराळेपणा सांगावयाचा नसून उलट लोकांच्या दृष्टीनें वाटणारा निराळेपणा खोडून काढून पूर्णैक्य प्रतिपादन करावयाचें आहे असें आढळून येईल. १०९ ओंवींत "मीचि जाला समरसें" असें पूर्णैक्य प्रतिपादिलें आहे. माझ्याशीं समरस होऊनही तो लोकांच्या दृष्टीनें भक्त राहतो याला दृष्टान्त म्हणून पुढील ओंवी सांगितली आहे. स्फटिक हा इतरांच्या दृष्टीला जसा क्षणैक पाण्यासारखा भासतो तसा ज्ञानी हा इतरांच्या दृष्टीला भक्त वाटतो. तें कौतुक सांगतां येत नाहीं. पण वारा आकाशांत विरल्यानंतर जसा वेगळा उरत नाहीं त्याप्रमाणें ज्ञान्याचें परमात्म्याशीं ऐक्य झाल्यानंतर तो भक्त आहे असें पैजेनें सांगितलें तरी ती पैज चालणार नाहीं. वारा हलला तरच वेगळा दिसतो, नाही तर तो जसा गगनच आहे त्याप्रमाणें बाह्य शारीरिक कर्मांनीं ज्ञानी हा भक्त आहे असें वाटतें. वस्तुतः आंतरप्रतीतीनें तो मीच झालेला असतो. ज्ञानामुळें ईश्वर माझा आत्मा आहे असें भक्त म्हणतो त्याप्रमाणें मीही भक्त माझा आत्मा आहे असें म्हणतों. जीवापलीकडील खूण ज्यानें जाणली तो देहानें वेगळा असला तरी खरोखर वेगळा होईल काय ? असा उपसंहार ज्या ओंव्यांचा केला आहे त्यांत वेगळेपणा कुठून सांगितला असणार ? पण " तेचि भक्तु हे पैज न सरे । जरि ऐक्या आला " याचे जे चुकीचे अर्थ केले आहेत त्यांमुळे पुष्कळांची दिशाभूल झाली आहे. ज्याप्रमाणें वारा हा गगनांत शांत झाल्यावर मग त्याचें वारेपण वेगळें उरत नाहीं त्याप्रमाणें हा जरी मद्रूप झाला तरी त्याचा भक्ताचा बाणा जात नाहीं असा या ओंवीचा अर्थ साखरप्रतीत दिला आहे. तो देतांना दृष्टान्ताकडे अगदींच दुर्लक्ष केल्यामुळें एकंदर अर्थ चुकीचा झाला आहे. वाऱ्याचें वेगळेपण जसें उरत नाहीं तसें *भक्ताचें वेगळेपण उरत नाहीं हें सांगण्याकरितां* तर वाऱ्याचा दृष्टान्त दिला आहे. हें लक्षांत घेतलें व या श्लोकावरील ओंव्यांचा उपक्रम उपसंहार लक्षांत घेतला म्हणजे या ओंवीचा बरोबर अर्थ कसा केला पाहिजे तें लक्षांत येईल. म्हणून—"Occasionally he speaks of there being some little difference yet between the two. Elsewhere he identifies the two altogether. In the 7th chapter of *Dnyaneshwari he tells even though saint and*

God may come together, the saint remains a saint and God, God '[3]

या प्रो. रानड्यांच्या विधानापैकीं पहिल्या आणि तिसऱ्या वाक्यातील विधान मान्य करिता येत नाहीं. कारण तें चुकीच्या भाषान्तरावर आधारलेलें आहे. "द्वैत न मोडिता केला। आपणपें पार्थु ॥ १८-१४१२ ॥" येथें देहाच्या उपाधीनें व लोकांच्या दृष्टीनें द्वैत दिसत असलें तरी वस्तुत अद्वैत झालें असाच अर्थ अपेक्षित आहे.

यानंतर दुसरें स्थळ १८व्या अध्यायातील "अहंकार बलं दर्पं कामं क्रोधं परिग्रहम्। विमुच्य निर्मम: शान्तो ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ १८-५३ ॥" यातील "ब्रह्मभूयाय कल्पते" या चरणावरील ज्ञानेशाची टीका होय. ज्ञानेशांनी रूपक करून येथील अर्थ सांगितला आहे. योगतुरगावर आरूढ झालेला साधक ध्यानरूपी खड्ग हातीं घेऊन मोक्षश्रीला वरण्यासाठीं संसाररणात शिरतो असें हें रूपक मागील श्लोकावर सुरू झालें आहे व तेंच या श्लोकावर पुढें चालवून ज्ञानेश्वर म्हणतात—

ऐसा जीतलेया रिपुवर्गु। आपु मानलेया हा जगु।
आपैसेया योगतुरंगु। थीरु जाला ॥
वैराग्याचें गाढलें। आगीं त्राण होतें उमलें।
तेंहि नावेक ढिलें। तेव्हां करी ॥
आणि लोटा ध्यानाचें खांडें। तें दुजें नाहिं पुढें।
म्हणौनि हातु आखुडे। वृत्तिचाही ॥
जैसें रसौषध खरें। आपुलें काज करूनि पुरें।
आपणहि उतरे। तैसें होतसे ॥
देखौनि टाकिता ठावो। धावता थिरावे पावो।
तैसा ब्रह्मसामीप्यें थावो। अभ्यासु सांडी ॥

(राजवाडे प्रत १८-१०७० ते ७४. साखरे प्रत १०७६ ते १०८०) यातील "ब्रह्मसामीप्यें" या शब्दावरून "समीपता मुक्ती"ची कल्पना सुचलेली दिसते "शत्रूंना जिंकण्याकरिता व मोक्षश्रीला वरण्याकरितां योगतुरगावर बसून साधक निघाला होता. वैराग्याचें चिल्खत त्यानें घातलें होतें व ध्यानाची तलवार हातीं होती. शत्रु जिंकल्यावर त्याचा घोडा थांबला,

३ Prof Ranade—"Mysticism in Maharastra", P 134

वैराग्याचें चिलखत त्यानें क्षणभर ढिलें केलें, कापण्याकरिता दुसरें काहीं न राहिल्यामुळें वृत्तीचा हात त्यानें सैल केला. औषध आपलें काम करून आपणही शिल्लक रहात नाहीं त्याप्रमाणें ब्रह्म समीप आलेलें पाहून साधक साधनाभ्यास थांबवितो. कारण त्याला शांति प्राप्त होऊन ब्रह्मस्वरूप होण्याची योग्यता आलेली असते" इतका अर्थ या श्लोकावर आहे, पण तो येथेंच पुरा झालेला नाहीं. पुढील श्लोकावर तो पुरा झालेला आहे. ब्रह्म होण्याला पात्र झालेला हा साधक "ब्रह्मभूत" होतो असें पुढील श्लोकांत सांगितलें आहे. मधलाच श्लोक तेवढा पाहिल्यामुळें समीपता मुक्ति सांगितली आहे असें वाटलें वस्तुत. हें प्रकरण ५० व्या श्लोकापासून सुरू होऊन ५४–५५ श्लोकावर संपतें—

सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे ।
समासेनैव कौंतेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा ॥ १८–५० ॥
बुद्ध्या विशुद्धया युक्तो धृत्यात्मानं नियम्य च ।
शब्दादीन्विषयांस्त्यक्त्वा रागद्वेषौ व्युदस्य च ॥ ५१ ॥
विविक्तसेवी लघ्वाशी यतवाक्कायमानसः ।
ध्यानयोगपरो नित्यं वैराग्यं समुपाश्रितः ॥ ५२ ॥
अहङ्कारं बलं दर्पं कामं क्रोधं परिग्रहम् ।
विमुच्य निर्ममः शांतो ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ ५३ ॥
ब्रह्मभूतः प्रसन्नात्मा न शोचति न काङ्क्षति ।
समः सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥ ५४ ॥
भक्त्या मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वतः ।
ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ॥ ५५ ॥

असें हें प्रकरण आहे. खरें पाहिलें तर तें ४१ व्या श्लोकापासूनच सुरू होतें व ५५ श्लोकावर संपतें. तीन्ही गुणांचें वर्णन झाल्यावर स्वभावप्रभव अशा गुणांवर आधारलेल्या चातुर्वर्ण्याचें विवेचन करून आपआपलीं वर्णप्राप्त कर्में करण्यानेंच सिद्धि प्राप्त होते असें ४५ व्या श्लोकांत सांगितलें आहे. ह्या कर्मांनीं ईश्वराची पूजा करून ही सिद्धि मिळविता येते (४६) परधर्मापेक्षा स्वधर्म चांगला. तो आचरण्यास कठीण असला तरी आचरावा (४७–४८) आसक्तीच्या संन्यासानें नैष्कर्म्यसिद्धि प्राप्त होते असें ४९ व्या श्लोकांत सांगितलें, त्यावर "ही सिद्धि प्राप्त झाल्यावर मनुष्य ब्रह्माप्रत कसा जातो व ज्ञानाची जी परानिष्ठा ती काय तें सांग" असें ५० व्या श्लोकांत विचारलें असून त्याचें

उत्तर ५४–५५ श्लोकापर्यंत दिलें आहे. शब्दादि विषयाचा त्याग करून, रागद्वेषादि सोडून, बुद्धि शुद्ध करून व मनाचें नियंत्रण करून, अल्पाहारी राहून एकान्तात जो विरक्त, ध्यान करतो तो अहंकारादिकापासून मुक्त होऊन ब्रह्म होण्याला योग्य होतो असें ५१ ते ५३ श्लोकात सांगितलें आहे. ब्रह्मभावाला योग्य झालेला हा पुरुष पुढें ब्रह्मभूत होऊन शोक, इच्छा याच्यापलीकडे जातो व सर्व भूताच्या ठिकाणी समदृष्टि होऊन माझी पराभक्ति त्याला मिळते असें ५४ व्या श्लोकात सांगितलें आहे. ब्रह्म त्याला कसे मिळतें व ज्ञानाची परानिष्ठा कोणती असे दोन प्रश्न ५० व्या श्लोकात विचारिले. ब्रह्मभूत होण्याचा क्रम सांगून (श्लोक ५१ ते ५३) व ५४ व्या श्लोकात तो ब्रह्मभूत झाल्याचें सांगून पहिल्या प्रश्नाचें उत्तर दिलें व पराभक्ति मिळते असें सांगून ज्ञानाची परानिष्ठा म्हणजे काय त्याचें उत्तर दिलें आहे. ज्ञानोत्तरभक्ति, अद्वैतभक्ति म्हणजे ज्ञाननिष्ठा होय हें यावरून स्पष्ट लक्षात येईल. या भक्तीच्या योगानें परमात्म्याचें तत्त्वत ज्ञान होऊन जीव त्यात विलीन होतो असें ५५ व्या श्लोकात सांगून हें प्रकरण संपविलें आहे. "ब्रह्मभूत प्रसन्नात्मा" या श्लोकावर (१८–५४) ज्ञानेशाची टीका अशी आहे—

ते ब्रह्मभावयोग्यता । पुरुषु मग तो पाडुसुता ।
आत्मबोधप्रसन्नता—। पदीं बैसे ॥ १०–१०८५ ॥
उदया येता गभस्ती । नानानक्षत्रव्यक्ती ।
हारविजती दीप्ती । आगिका जेवीं ॥ १०९१ ॥
तैसीं हरपती भेदांतरें । तयाचिया दीठी ॥ १०९३ ॥
तैसा मी एकुवाचौनि काहिं । तया तेयाही सकट नाहिं ।
हे चौथी भक्ति पाहीं । माझी तो लाहे ॥ ११०५ ॥

असें या प्रकरणाच्या अखेर पूर्ण अद्वैताचें प्रतिपादन असल्यामुळें प्रकरणाच्या मध्यलाच, ब्रह्मभूत होण्याचा क्रम सांगणारा एक श्लोक घेऊन त्यावरून समीपता मुक्तीचें प्रतिपादन करणारे प्रो. रानडे याच पुढील विधान मान्य करता येत नाहीं—" ज्ञानेश्वर further tells us in his final chapter, which is also the culmination of his philosophy, that one can only make an asymptotic approximation to God instead of becoming God himself "×

× Prof Ranade—" Mysticism in Maharastra ", P 127

ज्ञानेश्वराच्या तत्त्वज्ञानाच्या या अखेरच्या भागात समीपता मुक्ति त्यानीं सागितली नसून त्याच्या अद्वैतसिद्धान्ताला जुळणारी अशी सायुज्य मुक्तीच त्यानीं सागितली आहे हें वरील विवेचनावरून लक्षात येईल.

गीतेंतील वरील ४९ ते ५५ श्लोक वाचले म्हणजे सर्व मोक्षोपायाचा समन्वय त्यात केलेला दिसतो. वर्णप्राप्त कर्में निरासक्त बुद्धीनें करणें, त्या कर्मानींच ईश्वराची पूजा करणें, नतर शब्दादिविषयाचा त्याग करणें, एकान्तात ध्यान करणें, नतर ब्रह्मभूत होऊन ज्ञाननिष्ठापूर्वक परतत्त्वात विलीन होणें असा हा क्रम या श्लोकात सागितला आहे. कर्म, भक्ति, सन्यास, योग, ज्ञान, ज्ञाननिष्ठा किंवा अद्वैतभक्ति आणि मोक्ष हा क्रम उघड दिसतो. या मोक्षाच्या सहा पायऱ्याच आहेत. यातील कोणत्या पायरीपासून प्रारभ करावयाचा हें ज्याच्या त्याच्या अधिकारावर अवलबून आहे. ज्ञानेश्वरानीं "ध्यानयोगपर" यातील ध्यान शब्दानें, गुरुवाक्यानें झालेल्या बोधाचें ध्यान (१८-१०२६-२७) असा अर्थ घेतला आहे व ध्यान, ध्येय, ध्याता याची एकरूपता होईपर्यंत ध्यान करण्याम सागितलें आहे (१०२८). आणि योग शब्दानें हठयोगाचें— कुडलिनीजागृतीचें वर्णन केलें आहे. भक्तीनें प्रसन्न झालेला परमात्मा वैराग्य देतो असें खालील ओव्यात सागितलें आहे.

तेया सर्वात्मका ईश्वरा । स्वकर्मकुसुमाची वीरा ।
पूजा केली होये अपारा । तोषालागीं ॥ १८-९१३ ॥
म्हणौनि तिये पूजे । रिझलेनि आत्मराजें ।
वैराग्यसिद्धि दीजे । पसाया तेया ॥ ९१४ ॥

वैराग्यानतर सन्यास व योग अशा पायऱ्या येथें अपेक्षित आहेत आठव्या अध्यायातही " भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव " अशी भक्तीची आणि योगाची सागड घातली आहे. पण ज्ञानाकरिता सन्यास व योग याची आवश्यकता सर्वानाच आहे असा गीतेचा व ज्ञानेशाचाही आग्रह नाहीं. हे दोन्ही मार्ग कठीण असल्यामुळें ज्याना साधत नसतील त्याना कर्म व भक्तीच्या साधनानेंच ज्ञानप्राप्ति होते असें ज्ञानेशानी अनेक ठिकाणीं प्रतिपादिल्याचे व कर्म, भक्ति आणि ज्ञान याचा समुच्चय केल्याचें मागें कर्मयोगाच्या विवेचनात सागितलेंच आहे. कर्मफलाविषयीं आसक्ति ठेविली नाहीं व तीं ईश्वरार्पण केलीं म्हणजे सन्यासाचें तत्त्व त्यात आलेंच. योगानें प्राप्त होणारी चित्ताची स्थिरता

भक्तीनेंही प्राप्त होत असल्यामुळें भक्तींत योग आलाच. अशा रीतीनें कर्म भक्ति आणि सन्यास–योग असे दोन मार्ग ज्ञानाकडे जाणारे आहेत. योगाचें स्वरूपच असे आहे की कर्म-सन्यास आणि विषयत्याग केल्याशिवाय योग साधतच नाहीं. योगी "एकाकी, अपरिग्रह, एकान्तवासी (६–१०), ब्रह्मचारी-व्रतस्थ (६–१४), कामक्रोधवियुक्त असा यति (५–२६) पाहिजे त्यामुळें कर्मसन्यास आणि योग याची जोडी आहे हठयोगप्रदीपिकेंतही "उत्पन्नशक्ति-बोधस्य त्यक्तनि शेषकर्मण । योगिन सहजावस्था स्वयमेव प्रजायते ॥४–११॥" अशी कर्मसन्यास व योग याची सांगड घातली आहे. हा मार्ग किती कठीण आहे याचें ज्ञानेशानी यथार्थ वर्णन केलें आहे. अव्यक्तोपासकाना—

> ताहाना ताहानचि पियावी । भूकेलेया भूकचि खावी ।
> अहोरात्रि वांवि । मवाना वारा ॥ १२–६३ ॥
> उनीदेयाचे पहुडणें । निरोधाचें वेल्हावणें ।
> झाडेंसि साजणें । चालावें गा ॥ ६४ ॥
> सीत वेढावें । उष्ण पांघुरावें ।
> वृष्टीचेया असावें । घरा आंतु ॥ ६५ ॥
> किंबहुना पाडवा । हा अग्निप्रवेशु नीच नवा ।
> भातारेंविण करावा । तो हा योगु ॥ ६६ ॥

असा हा योग म्हणजे आग खाण्याचा प्रकार आहे. ज्यांची ताकद असेल त्यांनीच त्या मार्गाला जावें इतरेजनाकरिता

> कर्मेंद्रियें सुखें । करीति कर्में अशेषें ।
> जियें का वर्णविशेषें । भोगासि आलीं ॥ १२–७६ ॥
> विधितें पालीत । निषेधातें गाळीत ।
> मज देऊनि जाळीत । कर्मफळें ॥ १२–७७ ॥

हा कर्म आणि भक्तियोगाचा सोपा मार्ग उपलब्ध आहेच. तो सोपा असल्यामुळें योगाला अधिकारी नसणाऱ्या लोकांच्या दृष्टीनें श्रेष्ठ आहे. योग कठीण असला म्हणून कनिष्ठ होत नाहीं, उलट तो स्वावलंबनाचा मार्ग आहे. भक्तिमार्ग हा परमेश्वराच्या कृपेवर अवलंबून आहे. म्हणूनच योगाला ज्ञानेशांनीं पंथराज म्हटलें आहे. स्वत ते सन्यासी, योगी आणि ज्ञाननिष्ठ होते. स्वत घ्या मार्गाला कनिष्ठ ते कसें म्हणतील ?

कर्म सन्यास
| |
भक्ति योग
| |
चित्तशुद्धि, चित्तस्थैर्य —— चित्तनिरोध, चित्तलय

अविद्यानिवृत्ति, साक्षात्कार, ज्ञान, ज्ञाननिष्ठा वा भक्ति, मोक्ष, समाधि, अशा रीतीनें कर्मापासून किंवा कर्मसन्यासापासून सुरू झालेले दोन्ही मार्ग शेवटीं ज्ञानस्वरूपी परमात्म्यातच निलीन होतात. "सर्व कर्माखिल पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते." कर्म, भक्तिमार्ग सोपा असला तरी दूरचा व परावलंबी आहे. सन्यास आणि योगमार्ग कठीण असला तरी जवळचा व स्वावलंबी आहे. दोन्ही मार्गांनीं शेवटीं अद्वैतानुभवच येतो. कर्म भक्तिमार्गानें येणारा अनुभव हा अन्वय प्रकारचा असतो, व्यक्तातच अव्यक्त पाहण्याचा असतो तर योगमार्गानें येणारा अनुभव व्यतिरेक स्वरूपाचा, अव्यक्ताशिवाय काहींही नसणारा असा असतो. स्वत ज्ञानेश्वर हे योगी आणि ज्ञानी असल्यामुळे त्यानीं या अनुभवाचें व परमात्मस्वरूपाचें दोन्ही प्रकारानी वर्णन केलें आहे.

गीता ही सर्व मार्गांचा समन्वय करण्याकरिताच प्रवृत्त झाली आहे. कर्म, भक्ति, सन्यास, योग, असे नानातऱ्हेचे पथ एकाच सूत्रात गोंवण्याचा तिचा प्रयत्न आहे. वेदातील भक्तीचें स्वरूप आणि गीतेंतील भक्तीचें स्वरूप हें एक नाहीं. वेदातील भक्ति अव्यक्ताची आणि अग्नीच्या साहाय्यानें यज्ञद्वारा केली जाते, तर गीतेंतील भक्ति ही व्यक्ताची आणि अग्नीशिवाय केली जाणारी अशी आहे. त्यामुळें वैदिक भक्तीचा विकास होऊन व्यक्ताची भक्ति अस्तित्वात आली[५] असें मानणें कठीण जातें किंबहुना वैदिक आर्य हिंदुस्थानात पसरत चालले तेव्हा त्याच्यापूर्वीपासून शिवाची भक्ति, लिंगपूजा या देशात प्रचलित होती. काशीचा अनार्य राजा दिवोदास हा महादेवाचा भक्त होता व देवाचें म्हणजे आर्यांचें व त्याचें भाडण होतें. शेवटीं देव काशींत शिरले व दिवोदास शिवलिंग मार्गे ठेवून गेला अशी कथा आहे[६] वेदामध्यें "शिश्नदेवा"चे उल्लेख आहेत. ते आर्यांचा पुढारी जो इंद्र त्याला निरोध करणारे होते. (ऋ. स. १०–२७–२९ व ९९–३, ७–२१–५) यमुनेच्या

५ प्रो रानडे–"Mysticism in Maharastra", P 3

६ प्रो डॉ आल्तेकर–"काशीचा प्राचीन इतिहास", लोकशिक्षण, सेप्टेंबर १९३७.

काठी यज्ञसंस्थेला न मानणारा कृष्ण नावाचा पुढारी रहात असे त्याचे हजारों लोक इंद्रानें मारल्याचा उल्लेख आहे. (ऋ. स. ४–१६–१३) यावरून शैव आणि कृष्णोपासना किंवा विष्णूची उपासना ही आर्यांच्या पूर्वींची असावी असें वाटतें. आर्यांची ईश्वरविषयक कल्पना "आदित्यवर्णं तमस परस्तात्" अशी शुभ्र तेजाची आहे, तर भक्तिमार्गांत "नील तेजा"ची कल्पना आहे. सनत्कुमारानी जें भागवतमाहात्म्य सांगितलें आहे त्यात भक्ति ही द्राविडी म्हटली आहे—

"उत्पन्ना द्राविडे साहं वृद्धिं कर्नाटके गता ।
क्वचित्क्वचिन्महाराष्ट्रे गुर्जरे जीर्णतां गता ॥ १–४७ ॥
वृन्दावनं पुनः प्राप्य नवीनेव सुरूपिणी ।
जाताहं युवती सम्यक् प्रेष्ठरूपा तु सांप्रतम् ॥ १–४९ ॥

तात्पर्य, प्रचलित पौराणिक भक्ति ही आर्यांची नसून द्राविडांची असावी असें मानण्याला अनेक प्रमाणें आहेत. अवतारकल्पना हीसुद्धा आर्येतरच आहे. पण या विषयाची येथें अधिक चर्चा करण्याचें कारण नाहीं. वैदिक ऋषींची प्रवृत्तिप्रधान उपासना, उपनिषदातील मुनींचा आणि यतींचा संन्यास आणि योग, स्मृतिकाराची वर्णाश्रमात्मक कर्तव्यें आणि पुराणातील द्राविडी भक्तियोग या सर्वांचा समन्वय करून विरोध नाहीसा करण्याचें कार्य गीतेनें केलें. किंबहुना आर्य, द्रविड इत्यादि भिन्न भिन्न वंश आणि त्यांच्या भिन्न भिन्न उपासनापद्धति यांच्या मिश्रणानें जो एक संघटित हिंदुधर्म निर्माण केला गेला त्याचें भगवद्गीता हें स्मारकच आहे. हाच ग्रंथ ज्ञानेशानीं टीका करण्याकरिता निवडिला आणि आपल्या अनुपम विवरणशैलीनें अद्वैतपरमात्मतत्त्वाचें स्वरूप अन्वय आणि व्यतिरेक पद्धतीनें स्पष्ट करून सर्व साधनें शेवटीं याच साध्यामध्ये पर्यवसित होतात असें सांगितलें.

आकाशात् पतितं तोयं यथा गच्छति सागरम् ।
सर्व-देव-नमस्कारः केशवं प्रतिगच्छति ॥

परिशिष्ट तिसरें

ज्ञानेश्वरींतील मोक्षसाधनविषयक प्रमुख स्थळें.

कर्मयोग

२–२६४ ते ६६ कर्मण्येवाधिकारस्ते

३–३६, ३७ कर्मयोगी पावती वेळे.

३–३८ ते ४४ उपास्ति योग्यते अधीन असे.

३–५० ते ६३ साधकानें कर्म सोडूं नये.

३–६७ ते ७४ कर्मयोग्याचें वर्णन

३–७८ हेतुरहित कर्म कर.

३–८५ सृष्टि ही आदिसंस्था.

३–१४५ ते १५० ज्ञान्याला कर्म नाहीं.

३–१५४ ते ५८ लोकालागिं कर्तव्य उरलें.

३–१६८ ते १७० लोकसंस्था । रक्षणीय सर्वथा.

३–१७८ साक्षीभूत होऊन देहीं वर्ते.

४–९२ ते १२० ज्ञान्याचें कर्म अकर्मच.

४–१५३ ज्याचें ऐहिक धड नाहीं त्याला परमार्थ कसला !

५–१८ ते २५ संन्यासियाचें चिन्ह

५–३७, ३८ करी तरी स्वभावें । अकर्ता तो.

६–४० योगी तोच संन्यासी.

१२–१२३, १२४ कर्म ईश्वरार्पण केल्यानें सायुज्य मुक्ति.

१६–६५ लोकसंग्रहाला योग्य आदेस.

१८–१२४ ते १२८ कर्म कसें व कोणतें टाळावें.

१८–४२०ते४५६ कर्म करून अकर्ता.

१८–२२६
१८–९११ते१७
१८–१२४०ते४२ } कर्मभक्तिज्ञान-समुच्चय.

भक्तियोग

२–२७१ कर्में ईश्वरार्पण करावीं.

७–९४ मायानदी भक्तियोगानें तरतो.

७–श्लोक १६ वरील टीका.

८–७४ ते ७८ ओव्या.

९ श्लोक १४ वरील टीका. कीर्तन आणि नमनभक्ति.

९–४२२ ते २६ ओव्या.

९–४३२ मातिये भक्तीविण । जळो तें जियालेपण । पृथ्वीवरि पाषाण । नव्हति काई ।

९–५११ झडझडोनि वहिला निघ । भक्तीचिये वाटे लाग ।

१२–२३ भक्तीं पाविजे व्यक्त.

१२–७५ ते ८० कर्म-भक्तीची सांगड.

१२–११० भक्तीला साधक अभ्यासयोग

ज्ञानोत्तर भक्ति

७–श्लोक १७ ते १९ ज्ञानी भक्ताचें वर्णन.

९–१८९ ते १९५ अद्वैतभक्ति.

१२–१४३ते२२५ ज्ञानी भक्ताचें वर्णन

१५–५३१ ते ३६ अद्वैतभक्ति.

१८–११०५,७ चौथी भक्ति.

१८–११२७ स्वसंवित्ति, शक्ति, भक्ति.

ज्ञानयोग

२ श्लोक ५५ ते ७२ वरील टीका
४ श्लोक ३८ वरील टीका
५–७० ते १०३ ज्ञान्याचें वर्णन
५–९०,९१ ज्ञान्याला भेद नाहीं.
५ श्लोक २६ ते २८ योगी यतीचें वर्णन
१३ श्लोक ७ अमानित्वादि लक्षणांनीं युक्त ज्ञान्याचें वर्णन
१५–२२५,२६ ज्ञानावाचून सर्व उपाय फुकट आहेत.
१५–२३९,४१ आत्मज्ञानाचें स्वरूप.
१५–२६० ते ७५ ज्ञान्याचें वर्णन.
१६–४५ आत्मविधि आतुडट। साधन गा आगदट। ज्ञान होये हेंड स्पष्ट। चावलला॥
१६–४८ भक्तीची सीमा तीच.
१६–५१ सम्यग् ज्ञाना हो राओ। उपाया पुढतीं।
१८–५२६ ते ३२ सात्विक ज्ञान
१८–१०९० ते ९५ ज्ञान्याचें वर्णन
१८–१२३७ एथ अविद्यानाश हें स्थळ। मोक्ष हें फळ। साधन ज्ञान.

योग

६–१५२ पंथराज.
६–१५५ एर सकल मार्ग निदसुरे.
६ श्लोक ११ स्थल (योगाभ्यासाचें)
६ ,, १२ आसन.
६ ,, १३ मुद्रा–बंध.
६ ,, १४ कुंडलिनी–जागृति.
६–२९१ पिंडें पिंडाचा ग्रासु। तो हा नाथसंकेतिंचा दंशु।
६–३६३, ६–३८६ योग सोपा आहे.
६–३८८ सामरस्याचा राउळीं। महासुखाची दिवाळी.
६–४८१ भक्त, भजन, भज्य मीच झालों.
८–४७ ते ५०, ८–९१ ते ९७, ८–१०९ ते ११३, ९–२११ ते २१७, १२–प्रस्तावना — योगाचें वर्णन
१२–४० ते ५८ योगानें अव्यक्त प्राप्ति.
१२–५९ ते ७४ योग कष्टकारक.
१३–५०० ते ५१७ योगाचें वर्णन.
१८–१०३० ते १०४१ राजयोगाचें वर्णन.

मुक्ति.

८–१३५ ते आदीचि मीनले (जीवन्मुक्ति)
८–१३७ विदेह मुक्ति.
८–२४८ विदेह ते देहेंचि वस्तु जाले.
९–३३७ सायुज्य मुक्ति.
९–३६२ ,,
१८–१२५१ ,,
५–१४९ जे देहेंचि ब्रह्मत्वा आले.
५–१५७ शरीरेंचि गगन हाये.
१२–१२३,२४ सायुज्य मुक्ति.
१४–३९८ सायुज्याची व्याख्या.

ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान

[तौलनिक अभ्यास]

२ अमृतानुभव–खंड

प्रकरण सहावें

अमृतानुभव

अमृतानुभव हा ज्ञानेशांचा स्वतंत्र ग्रंथ आहे. याच्या १०–१२ प्रति छापलेल्या उपलब्ध आहेत. त्यांमध्यें पाठभेद व ओंव्यांची कमी अधिक संख्या हीं आहेतच. कै. अण्णा मोरेश्वर कुंटे यांनीं शिवकल्याणांच्या नित्यानंदैक्य-दीपिका या टीकेसहित शके १८१० मध्यें "निर्णयसागर" प्रेसमध्यें जो अमृतानुभव छापला आहे त्यांत ८०४ ओंव्या आहेत. वेणे–डोंगरे प्रतींतही तितक्याच आहेत. जोग प्रतींत ८०६ व साखरे प्रतींत ८०७ आहेत. या सर्व प्रतींत शिवकल्याणांची कुंटे यांनीं प्रसिद्ध केलेली प्रत सर्वांत जुनी आहे. शके १५९७ मध्यें शिवकल्याणांनीं अमृतानुभवावर टीका लिहिली. म्हणजे तिला आज ३०० वर्षें होऊन गेलीं. स्वतः शिवकल्याणांनीं आपल्या टीकेंत मूळ प्रबंध "अष्टशत" असल्याचें लिहिलें आहे (१०–४०८). शिवाय पहिले पांच संस्कृत श्लोक निराळे आहेत. पण शिवकल्याणांनीं ८०० ओंव्या असल्याचें लिहिलें असलें तरी त्यांच्या प्रतींत ८०४ ओंव्या आहेत व श्लोक पांच निराळे आहेत. डोंगरे यांना ७८० ओंव्यांची एक जुनी प्रत मिळाली होती. चांदोरकर यांना मिळालेल्या पोथींत ८०२ ओंव्या होत्या व इतर प्रतींत नसलेल्या २५ ओंव्या त्यांत होत्या. सध्यां उपलब्ध असलेल्या प्रतींतील कांहीं दृष्टान्तांच्या ओंव्या प्रक्षिप्त असण्याचा संभव आहे. शिवकल्याणांची प्रत सर्वांत जुनी असल्यामुळें येथें प्रामुख्यानें उपयोजिली आहे. कारण ज्ञानदेव–मुक्ताबाई–वटेश्वर –चक्रपाणी–विमलानंद–चांगाकेशवदास–जनकराज – नृसिंह – श्रीहृदयानंद–विश्वेश्वर–केशवराज–हरिदासस्वामी (माहूर)–परमानंद–नित्यानंद व शिव-कल्याण (जोगाईचें आंबें) अशा परंपरेनें अमृतानुभवाचा अर्थ शिवकल्याणां-पर्यंत आला होता. शिवाय ३०० वर्षांपूर्वी अमृतानुभवाचा अर्थ काय करीत, हेंही त्यावरून समजतें. तथापि तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें भेद उत्पन्न होईल असे पाठभेद अमृतानुभवांत नसल्यामुळें अभ्यासार्थ कोणतीही प्रत घेतली तरी चालण्यासारखें आहे.

सुमारें ८०० ओंव्यांचा हा अखंड प्रबंध, मागाहून कोणीतरी १० प्रकरणांत विभागलेला दिसतो व विषयानुसार प्रकरणांना नांवेंही मागाहून

दिलेलीं आहेत ७ वें आणि ८ वें प्रकरण अज्ञान व ज्ञानखडनाच्या विषयाप्रमाणें विभागलें आहे पण तेथे मूळातच विभाग नसल्यामुळें सध्या पाडलेला विभाग कृत्रिम भासतो. तसेच या ग्रथाचें मूळ नाव अमृतानुभव नसून "अनुभवामृत" असें आहे "ज्ञानदेव म्हणे श्रीमत । हें अनुभवामृत । सेवूनि जीवन्मुक्त । हेचि होतु ॥ १०–१९ ॥" पुढील २० आणि २४ ओंव्यातही "अनुभवामृत" हाच शब्द योजिला आहे मुकुंदराजाच्या "परमामृत" ग्रथावरून हें नाव सुचलें असावें असा कित्येकाचा तर्क आहे. परतु मुकुंदराज व ज्ञानेश्वर या दोघानाही योगवासिष्ठावरून आपापल्या ग्रथाचा नावें सुचलीं असावी असें वाटते. कारण दोघेही नाथसप्रदायी व योगवासिष्ठाचे अभ्यासी होते.

अनारतगलत्स्वच्छचिद्रागगहनात्मकम् ।
आलोक सुमनो मौन चिद्ब्रह्मास्मि अमृत परम् ॥
योगवासिष्ठ ६–१०–७० ॥

अनारतगलद्रूप नित्य च अनुभवामृतम् ।
अह नि शेषचक्राणि चिद्ब्रह्माहमलेपकम् ॥ ६–१०–७१ ॥

ज्ञानेश्वरानी योगवासिष्ठावर एक ग्रथही लिहिला आहे वरील दोन श्लोकाचा विषयही ज्ञान्याचा अनुभव असाच असल्यामुळें "अनुभवामृत" हें नाव ज्ञानेशाना येथून सुचलें असण्याचा सभव आहे. मुकुंदराजानाही वरील ७० व्या श्लोकातून "परमामृत" हें नाव सुचलें असावें आणि अमृत परम् याचें जसें "परमामृत" झालें तसें "अनुभवामृतम्"चें "अमृतानुभव" झालें असावें.

या ग्रथात ज्ञान्याचा 'अनुभव' सागावयाचा असल्यामुळें तो ज्ञान्याच्या भूमिकेवरून लिहिलेला "सिद्धानुवाद" आहे (१०–१२) सदा सिद्ध अशी जी परमात्मवस्तु तिच्याविषयींचा ज्ञान्याचा अद्वैतानुभव या ग्रथात सागितला आहे. त्यामुळें या ग्रथातील विवेचन स्वाभाविकच अन्वयपद्धतीनें झालें आहे. सूर्याला ज्याप्रमाणें अधार कधींच माहीत नाहीं, त्याप्रमाणें परमात्म्याला व तत्स्वरूप ज्ञान्याला सर्वत्र अद्वैतच दिसतें. अज्ञान व तन्मूलक सृष्टीचें द्वैत त्याला कधीं दिसतच नाहीं. त्यामुळें या गोष्टी मुळातच कशा अस्तित्वात नाहींत याचें वर्णन या ग्रथात आलें आहे. पण या वर्णनाचा आणि अन्वयप्रकाराचा स्पष्ट बोध न झाल्यामुळें ज्ञानेश्वर अज्ञान, माया मानीत नाहींत, जग सत्य मानितात

अशीं अनुमानें कित्येकांनीं काढिलीं आहेत. ज्ञानेशांचा हा स्वतंत्र ग्रंथ असल्या-मुळें त्यांचीं खरीं मतें याच ग्रंथांत दिसतात, ज्ञानेश्वरींत दिसत नाहींत अशीही कित्येकांची कल्पना आहे. म्हणून या ग्रंथाचें काळजीपूर्वक निरीक्षण करून ज्ञानेश्वरीपेक्षां कांहीं भिन्न सिद्धान्त खरोखरच त्यांनीं या ग्रंथांत सांगितला आहे काय तें पाहूं.

ज्ञानेश्वरीप्रमाणें या ग्रंथांत परमात्मा, जीव, जगत्, अविद्या, माया त्यांविषयींचे आपले विचार ज्ञानेशांनीं प्रकट केले आहेत. ग्रंथारंभीं नमनाचे जे पांच संस्कृत श्लोक आहेत त्यांतील पहिलाच श्लोक परमात्मवर्णनाचा आहे. "यदक्षरमनाख्येयमानंदमजमेकलम्। श्रीमन्निवृत्तिनाथेति ख्यातं दैवतमाश्रये ॥ १ ॥" गुरूलाच परमात्मा समजून हें वर्णन केलें आहे. परमात्मा अविनाशी, अनिर्वचनीय, आनंदस्वरूप आणि एकच आहे.

> किंबहुना प्रपंचरूप नाहीं जालें। म्हणोनि अक्षर ऐसें बोलिलें।
> यालागीं तेंचि घडलें। अनाख्येय ऐसें ॥
> जें कीं शब्दासी विषय नव्हे। कां जे शब्दुचि जेथें न संभवे ॥
> नि. दी. १–२,३ ॥

अशा परतत्त्वाला वाईमुळें पुरुषत्व आलें, वस्तुतः हें परतत्त्व "सर्व शून्याचा निष्कर्षु। जिया वाईला केला पुरुषु॥ अमृ० १–२७॥" सर्व शून्याचा निष्कर्ष असें आहे.

> हें सर्वही जेय नाहीं। तें सर्व शून्य म्हणिजे पाहीं....॥ नि.दी.१-२७०॥
> तें कारण नव्हे ना कार्य। ज्ञातें नव्हे ना ज्ञेये। घ्यातें नव्हे ना ध्येये। स्वरूप मात्र ॥ २७१ ॥

सर्व शून्य म्हणजे अभाव नाहीं; तर ज्याच्या ठिकाणीं कारण-कार्यत्वाचा, ज्ञाता-ज्ञेयत्वाचा, ध्याता-ध्येयत्वाचा अभाव असें जें स्वरूप तें सर्वशून्य होय असा शिवकल्याणांचा खुलासा आहे.

> विशेषाचेनि नांवें। आत्मत्वही ना साहे।
> किंबहुना न व्हावें। कोण्हीच यया ॥ अमृ० २–४० ॥

या परतत्त्वाचें स्वरूप इतकें निर्विशेष आहे कीं, त्याला आत्मा हें नांवसुद्धां सहन होत नाहीं. नामरूपेंही याला नाहींत. याच्यापुढें तीं टिकतच नाहींत—

राति नुरेचि सूर्या । नातरी ल्वण पाणिया ।
नुरे जेवि चेइलिया । नीद जैसी ॥ २–४१ ॥
कापुराचें थळिं । नुखीचि आगीची बरव ।
नुरेचि रूप नाम । तैसें यया ॥ २–४२ ॥
नाही रूपाची जेथें सोये । तेथे दृष्टीचें काहींचि नव्हे ॥ २–५० ॥

यानतर ज्ञानेशानी परतत्त्वाचें अतिम व निरपेक्ष स्वरूप " निकराचा आत्मभाव " या शब्दानी पुढीलप्रमाणें सांगितले आहे—

द्रष्टा दृश्याचा ग्रासी । मध्ये लेखु निकोशी ।
योगभूमिका ऐसी । अगी वाजे ॥ ७–१८५ ॥
उठिला तरगु बैसे । पुढें आनुही नुमसे ।
ऐसा ठायी जैसे । पाणी होये ॥ ७–१८६ ॥
का नीद सरोनि गेली । जागृति नाहीं चेयिली ।
तेव्हा होये आपुली । जैसी स्थिति ॥ १८७ ॥
नाना एका ठाऊनि उठी । अन्यत्र नव्हे पैठी ।
हे गमे तैसीया दृष्टी । दिठी सुता ॥ १८८ ॥
कां मावळों सरला दिवो । रात्रीचा न करी प्रसवो ।
तेणें गगनें हा भावो । वाखाणिला ॥ १८९ ॥
घेतला स्वासु बुडाला । घापता नाहीं उठला ।
तैसा दोहींसी सिप्तला । नव्हे जो अर्थु ॥ १९० ॥
की अन्नघाचि करणी । विषयाची घेणी ।
करिताची एके क्षणीं । जे कीं आहे ॥ १९१ ॥
तयासारिखा ठावो । हा निकराचा आत्मभावो ॥ १९२ ॥

द्रष्टा आणि दृश्य या सज्ञा परस्पर सापेक्ष आहेत द्रष्टा पाहतो म्हणून विषयाला दृश्यत्व येतें व या दृश्यत्वामुळें द्रष्टत्व येतें. द्रष्टा आणि दृश्य याचा सबध होण्याचा जो मधला काल आहे, किंवा द्रष्टयानें एक दृश्य पाहिलें व दुसरें पाहण्याच्या-मधला जो काळ आहे त्या वेळची द्रष्टा-दृश्यातीत अशी जी स्थिति तो निकराचा आत्मभाव होय. पाण्यावरचा एक तरग बसला आणि दुसरा उठला नाहीं अशा सधिकाळाची पाण्याची जी स्थिति, झोंप सपली आहे आणि जागृति आलेली नाहीं, एका ठिकाणाहून मनुष्य उठलेला आहे आणि दुसरीकडे बसलेला नाहीं, दिवस मावळला आहे व रात्र पडलेली नाहीं, एक श्वास सपला आहे, दुसरा

घेतलेला नाहीं किंवा सर्वेंद्रियांनीं सर्व विषय घेतल्यानंतरचा जो क्षण आहे, अशा संधिकालांत जी निरपेक्ष निर्विशेष अशी अवस्था असते तिला " निकराचा आत्मभाव ", परतत्त्वाचें अंतिम स्वरूप म्हणतां येईल.

वांचूनि हस्त नेत्र पाए । हे भाक काय तेथ आहे ।
सर्व शून्याचा साहे । निष्कर्ष जें ॥ ज्ञा० १३-८८० ॥

अशी ज्ञानेश्वरींतही " सर्वशून्याचा निष्कर्ष " याच शब्दांत ज्ञानेशानीं परतत्त्वाच्या अंतिम स्वरूपाची कल्पना मांडली आहे. हें जें अद्वैततत्त्व, " हा वांचूनि नसे । येथें कांहीं " (अमृ० ७-२३९) यावांचूनि दुसरें येथें कांहींच नसल्यामुळें जीव आणि जगत् या द्वैतकल्पनाही अज्ञानमूलक आहेत हें अमृतानुभवांत सांगतात —

अविद्येचें अडवे । भुंजीत जीवपणाचें भवे ।
तया चैतन्याचा धांवे । धावेकारु जो ॥ २-२ ॥
मोडूनि मायाकुंजरु । मुक्तिमोतियाचा योगरु ।
जेवविता सद्गुरु । श्रीनिवृत्तिनाथु ॥ २-३ ॥

अविद्येमुळें जीवपणा भोगीत असलेल्या चैतन्याला, मायेचा हत्ती पराभूत करून मुक्तिरूपी मोत्यांचा चारा घालणारा असा गुरु निवृत्तिनाथ आहे. येथें जीवत्व हें अविद्यामूलक-मायामूलक आहे असें स्पष्ट सांगितलें आहे. " हें असो नामें रूपें । पुढां सूनि अमूपें । जेथें आलीच वासिप । अविद्या हे ॥ ७-११४ ॥

येथें नामरूपें हीं अविद्यामूलक आहेत व परमात्मस्वरूपांत अविद्येसहित नामरूपें नष्ट होतात, असें सांगितलें आहे. कारण परमात्मा नामरूपातीत आहे. दृश्याला खरोखर वेगळें अस्तित्वच नाहीं. जें नाहींच तें दिसणार कसें ?

दृश्य कीर दृश्यीं दिसे । परी साच की द्रष्टा असे ।
आतां नाहीं तें कैसें । देखिलें होये ॥ ७-२०४ ॥
मुख दिसो कां दर्पणीं । परी असणें कीं तये मुखपणीं ।
तरी जाली ते वायाणी । प्रतीति कीं ॥ ७-२०५ ॥
देखतांचि आपणयातें । आलिये निदेचेनि हातें ।
तया स्वप्ना ऐसें येथें । निहाळितां ॥ २०६ ॥
तान्हेल्या मृगतृष्णा । न भेटल्या सिणु जेसणा ।
मा भेटल्या कोणा । काय भेटलें ॥ २१० ॥

आरशांतलें मुख खरें नसल्यामुळें ती प्रतीति जशी फुकट असते, स्वप्न

किंवा मृगजल जसें खरें नसतें त्याप्रमाणें दृश्याला दृश्य या नात्यानें सत्यत्व नाहीं. द्रष्टा हाच सत्य आहे.

दोरा सर्पाभासा । साचपणें दोरु का जैसा ।
द्रष्टा दृश्या तैसा । द्रष्टा साचु ॥ ७–२१८ ॥
तैसें द्रष्टा दृश्या दोहो । साच कीं देखता ठावो ।
म्हणोन दृश्य तें वावो । देखिलें जऱ्हा ॥ २२० ॥

दृश्य हें रज्जुसर्पाप्रमाणें आभासिक असल्यामुळें दिसलें तरी व्यर्थ आहे

याप्रमाणें जीव, नामरूपें, दृश्य यांचें भिन्न अस्तित्व हें आभासिक, भ्रममूलक आहे. अज्ञानाचें सविस्तर खडन जेथें केलें आहे त्या अमृतानुभवातही जीव आणि नामरूपात्मक दृश्य जगत् याच्या द्वैताची उपपत्ति लावण्याकरितां ज्ञानेश्वरीप्रमाणेंच, ज्ञानेशानीं अविद्या, भ्रम, माया आणि रज्जुसर्पाचे व मृगजळाचे दृष्टान्त घेतले आहेत ही गोष्ट लक्षात यावी म्हणून वरील विवेचन केलें आहे.

अविद्येचे काळवखे । किं स्वबोध सुदिनें फाके ॥ २–१० ॥
जिती अविद्या ऐसी । अन्यथाबोधातें गिंवसी ।
तेंचि यथाबोधेंसी । निमाली उठी ॥ ३–१० ॥
हा अविद्येचा अगीं पडे । तैं नाथिलें ऐसें रूढे ॥ ६–६ ॥
तैसें आत्मयातें आत्मया । न दावीचि पैं माया ॥ ७–२१९ ॥

इत्यादि ठिकाणीं, अविद्यारूपी रात्र आत्मज्ञानरूपी दिवसानें नाहींशी होते, अविद्या जिवत असते तोंपर्यंत अन्यथा–ज्ञान उपन्न करिते, अविद्येमुळें नाहीं तेंच दिसू लागतें, आत्मस्वरूपाचे ज्ञान मायेमुळें होत नाही, अशा स्पष्ट विधानें आहेत तेव्हा विशेषत अमृतानुभव हा ज्ञानेशाचा स्वतत्र ग्रथ असल्यामुळें त्याच्या आधारें, ज्ञानेश अज्ञान मानीत नाहींत व जग सत्य मानितात असें जें प्रतिपादन केलें जातें तें टिकण्यासारखें नाही. शकराचार्य अज्ञान मानितात आणि ज्ञानेश्वर मानीत नाहींत असा भेद निराधार आहे. द्वैताच्या उपपत्तीपुरतें अज्ञान दोघेही मानतात व अज्ञानाला सत्य वस्तु म्हणून दोघेही मानीत नाहींत, कारण दोघेही अद्वैती आहेत. परमात्मवस्तुशिवाय आणखी अज्ञान ही एक सत्यवस्तु आहे असें ते कसे मानतील ?

अविद्या मानून, तन्मूलक द्वैताच्या निरासानें अद्वैत सिद्ध करण्याचा व्यतिरेकप्रकार ज्ञानेशानीं अमृतानुभवात प्राधान्यानें अवलंबिला नाहीं. या ग्रथ

ज्ञान्याच्या भूमिकेवरून लिहिला असल्यामुळें अद्वैतसिद्धि अन्वयप्रकारानेंच यांत केली आहे. ती करीत असतांना ओघांत व्यतिरेकप्रकारानें जें वर्णन आलें तें वर दिलें आहे. आतां अन्वयप्रकाराचें विवेचन पाहूं.

अमृतानुभवाच्या पहिल्याच अध्यायांत नमन करण्याच्या निमित्तानें परमात्मा, शिव, शक्ति आणि जीव या सर्वांचें ऐक्य अन्वयप्रकारानें वर्णिलें आहे. नामरूपात्मक जगताला मूलभूत असणारी प्रकृति सांख्यांनी पुरुषापेक्षां निराळी व जड मानिली आहे. वेदांत्यांनीं तिलाच अज्ञान व माया मानिली आहे व तिचें मायात्मक स्वरूप मान्य केल्यास पुढें सांख्यांच्या प्रक्रियेप्रमाणें तिच्यापासून जगाची उत्पत्ति झाली असें समजण्यास त्यांची हरकत नाहीं. परंतु अद्वैतांत परमात्म्यापेक्षां निराळें कांहीं निर्माणच होत नसल्यामुळें जें होतें असें वाटतें तें सर्व परमात्माच.आहे असें अन्वयप्रकारानें सांगावयाचें असतें. म्हणून जगाचें कारण प्रकृति किंवा माया सांख्यांप्रमाणें खरी किंवा वेदांत्यांप्रमाणें खोटी, अशी वेगळी न मानतां परमात्म्याचीच शक्ति मानिली जाते व या शक्तीच्या अपेक्षेनें परमात्म्यालाच शिवरूप येतें. परमात्माच शिवशक्तिरूप बनत असल्यामुळें त्यांत भिन्नता नसते व हें दाखविण्याकरितां त्याला अर्धनारीनटेश्वर असेंही म्हणतात. अनुभवामृताच्या आरंभीं पहिल्या श्लोकांत अजम् एकलम् अशा अक्षर व अनिर्वचनीय तत्त्वाला वंदन केल्यानंतर या तत्त्वाच्याच शिवशक्तिरूपाला वंदन केलें आहे व या पतिपत्नींचें व त्यांच्या एकत्वाचें पुढें सविस्तर वर्णन केलें आहे.

समस्वरूप अशा शिवशक्तींचें द्वैत हें केवळ मिष असल्यामुळें (द्वैतच्छलात्) कोणाच्या अर्धाला कोणाचें अर्ध लागलें आहे तें सांगतां येत नाहीं इतकीं तीं एकमेकांत मिसळलेलीं आहेत. आपलें अद्वैत तत्त्व दाखविणाऱ्या या जगताच्या मातापितरांना त्यांचें स्वरूप कळण्याकरितां मी नमस्कार करितों असें तिसऱ्या व चौथ्या श्लोकांत सांगून पुनः पांचव्या श्लोकांत पूर्ण शंभूला नमस्कार केला आहे. अशा रीतीनें या संस्कृत श्लोकांचा उपक्रम व उपसंहार अद्वैतानें झाला आहे व नंतर पहिल्या ओंवीपासून या जगाच्या जनकांना-देवोदेवींना पुनः वंदन करून त्यांच्या वर्णनाला प्रारंभ केला आहे.

एकत्व आणि द्वित्व हे सापेक्ष शब्द आहेत. एकच एक परमात्मतत्त्वाला एक म्हणणेंही शक्य नसल्यामुळें, त्याचें एकत्व कळण्याकरितां हें द्वैताचें मिष केलें आहे असें "द्वैतच्छलात्" या शब्दावर शिवकल्याणांनीं व्याख्यान केलें, आहे तें मार्मिक आहे.

एकाच परतत्त्वाचें, "देवो देवी" अशा द्वैतच्छलाने वर्णन चाल्लेलें असल्यामुळें तीं निरुपाधिक आहेत. कारण खरी किंवा काल्पनिकही उपाधि या अद्वैतात कधींच निर्माण झालेली नाही. देवो देवी हे शब्द दोन असले तरी वस्तु एकच आहे जसा दोन टिपऱ्याचा आवाज एकच असतो, दोन फुलाचा वास एकच असतो, दोन दिव्याचें एकच तेज (१–१८), दोन ओठाची एक गोष्ट, दोन डोळ्याची एकच दृष्टि त्याप्रमाणें शिवशक्तीचें अद्वैत आहे (१–१९).

स्त्रीपुरुष नामभेदें । शिवपण एकलें नादे ।
जग सगळें अधार्धें । पणें जिहीं ॥ १–१७ ॥

स्त्री आणि पुरुष ही नावे दोन असली तरी ती दोन्ही म्हणजे एकटा शिवच आहे त्याच्या अर्ध्या अर्ध्या भागामुळें जग भासतें म्हणजे परतत्त्वाच्या ठिकाणीं जगाचा भास होण्याची जी शक्ति तीच देवी आहे. शक्ति आणि शक्तिमान् यात भेद नसतो. हा प्रियकरच स्वत प्राणेश्वरी बनला आहे–(१–२), गोडी आणि गूळ, कापूर व परिमल (१–२३), दीप आणि दीप्ति–(१–२६), सूर्य आणि प्रभा (१–२५), बिंब आणि प्रतिबिंब (१–२९), समीर आणि गति, सोनें आणि काति (१–४१), कस्तुरी आणि परिमळ, अनिळ व उष्णता (१–४२) हीं जितकी एक आहेत तितकी शिव आणि शक्ति ही एक आहेत

दवें सपूर्ण देवी। जियेविण काही ना तो गोसावी। किंबहुना एकोपजीवी। एकमेका ॥ १–१० ॥ शिवामुळें शक्तीला शक्तित्व आहे व शक्तीमुळें शिवाला शिवपण आहे, अशा हीं नावें परस्पर सापेक्ष आहेत दोघाची एकच सत्ता आहे एकाच सत्तेच्या अधिष्ठानावर शिव आणि शक्तीचे हें शाब्दिक द्वैत आधारलें आहे. शिवाची सत्ता वेगळी व शक्तीची वेगळी असती तर याच्यात द्वैत आलें असतें कौतुकानेंसुद्धा एकपण फुट्ट न देणारे असें हें जोडपें आहे. (१–५) याच जोडप्याचें देवो देवी, जगाची मातापितरें, प्रियुप्राणेश्वरी, दपत्य (१–१३), मेहुण (१–२०), पतिव्रता (१–२१), भ्रतार(१–२२), कातुप्रिया (१–३२), प्रियप्रिया (१–४०) शिववोहर (१–४५) असें वर्णन केलें आहे. ही देवी, बाळ तरि जगाएवढें वियाली (१–६) निदेलेनि भ्रतारें। जें वियें चराचरें (१–३७), पति झोंपीं गेला असता ही चराचरें निर्माण करिते. आत्मविस्मृति झाली असता चराचर सृष्टि भासते हाच याचा अर्थ आहे

गोसावी जैं सेजे रिघे । तैं दपत्यपणें जागे । स्वामिणी हे ॥ १–१३ ॥

हे आत्मविषयक अज्ञान जोंपर्यंत आहे तोंपर्यंतच स्वामिणीचा कारभार चालला

" " " " ""

असतो. तो जागा झाला कीं, "घरवात गिळूनि नुसधें। काहीं ना करी॥१-१४॥" सगळा कारभार आटोपून निष्क्रियात्मस्वरूपानें राहतो या ओंव्यातही वरील अर्थच आहे.

पतिपत्नींचें हें रूपक ज्ञानेश्वरीप्रमाणेंच आहे

आणि प्रकृती पतिव्रतें। पडिला येकपत्नीव्रतें।
येणें हीं कारणें जेयातें। पुरुषु म्हणो ये ॥ ज्ञा० ॥ ८-१८७॥

अमृतानुभवातही "सर्व शून्याचा निष्कर्षु। जिया वाइला केला पुरुषु ॥१-२७॥" असें म्हटलें आहे.

अर्धनारीनटेश्वरी। जो पुरुषु तोचि नारी ॥ ज्ञा० ९-२६९ ॥
जो प्रियूचि प्राणेश्वरी। उळये आवडीचिये सरोभरी ॥ अ० १-२ ॥

परतत्त्वाला या प्रकृति-स्त्रीमुळें पुरुषत्व आलें व पुरुष तोच स्त्री झाला-या दोन्ही कल्पना दोन्ही ग्रंथात सारख्याच आहेत

या कारणें मी पिता। महद् ब्रह्म हे माता।
अपत्य पाडुसुता। जगडंबर ॥ ज्ञा० १४-११९ ॥
तरि माझि घरणी। अनादि तरुणी।
अनिर्वाच्य गुणी। अविद्या पें ॥ ज्ञा० १४-८६ ॥
माझेनिचि आंगें। पहुडल्या हे जागे।
आणि सत्ता सभोगें। गुर्विणी होये ॥ १४-८७ ॥

जगाचीं हीं जनकें आहेत व पति निजला कीं, पत्नी जागी राहून जगडबर निर्माण करिते हीच कल्पना अमृतानुभवातील वरील १-६, १३, व ३७ ओंव्यात सांगितली आहे

गीतेच्या १३ व्या अध्यायात "प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्धि अनादी उभावपि ॥ १९ ॥" या श्लोकावरील टीकेपासून प्रकृति पुरुषावर पतिपत्नींचें रूपक करून तें पुढें विस्तारलें आहे प्रकृति पुरुषाची कुटवाडी अशी आहे कीं बायको मिळविते व नवरा खातो (९७२) तेथ पुरुषत्व जें असे। तें ये इये प्रकृतिदशे ॥ १००२ ॥ उदासु, अतौरिगुणे। आतुडविजे ॥ १००८ ॥ पुरुषत्व प्रकृतिदशेला येतें व परमात्मा वस्तुत तटस्थ असता या स्त्रीच्या गुणाचा भोग घेतो, असें सांगून "प्रकृति आत्मप्रभा। खेळे गुणविद्या शोभा ॥ १०७६ ॥" प्रकृतीला आत्मप्रभा म्हटलें आहे. आत्मप्रभा ही येथें तृतीया नसून प्रथमान्त प्रकृतीचें विशेषण असणें अधिक समजनीय आहे. अज्ञानामुळें

प्रकृति व जग भिन्न भासतें पण " यम्हणि तैंचि अर्जुना। होइजे ब्रह्मसपन्ना। जैं इया भूताकृती भिन्ना। दीसति एकि॥ १०७८॥" " लहरिया जैसिया जलिं। परमाणु–कणिका स्थळी। रश्मिकर मडळी। सूर्याचा॥ १०७९॥" त्याचप्रमाणें ही सृष्टि परमात्माच आहे असें समजलें म्हणजेच ब्रह्मसपन्नत्व येतें, असा अन्वय प्रकाराचाही ज्ञानेशानी निर्देश केला आहे. " वामागींचा लास्य विलासु। तो हा जगद्रूपु आभासु॥ ज्ञा० १७–८॥" येथेंही पतिपत्नीचें हें रूपकच अपेक्षित आहे. देव आणि देवी हीं सूर्य आणि प्रभा याप्रमाणें एक आहेत (१-२९) असें अनुभवामृतातही सांगितलें आहे.

ज्या अर्थी दोन्ही प्रथातील पतिपत्नीचे रूपक सारखे आहे त्या अर्थी ज्ञानेश्वरीप्रमाणें अमृतानुभवातही प्रकृतीवरच पत्नीचें रूपक केलें असलें पाहिजे. शिवकल्याणानी सर्वत्र असाच अर्थ केला आहे. " शिवयो समरूपिणो " (१–३) यावर टीका करिताना " हेंचि सूत्र धरून। पुढें ओवीबद्ध निरूपण। प्रकृतिपुरुष प्रकरण। चालिलें असे " ॥ १–५६॥ असें त्याना म्हटलें आहे " देवोदेवी " (१–१) याचा " येथें भेद तव नाहीं झाला। आपलीया रूपा आपण भाळला। म्हणोनि प्रकृति पुरुष या बोला। पात्र झाले (१–१२१)" असा अर्थ केला आहे ज्ञानेशानी मात्र शिवाला पुरुष म्हटलें असलें तरी शक्तीला प्रकृति कोठेंही म्हटलें नाहीं. याचे कारण असें दिसतें का, प्रकृति या शब्दाशीं भिन्नत्वाची आणि जडत्वाची कल्पना चिकटली आहे व त्यामुळें ज्ञानेश्वरींत पुरुष प्रकृतीवर केलेलें पतिपत्नीचें रूपक अन्वय प्रकाराचें असलें तरी त्यावर व्यतिरेकाची छाया पडली आहे. तसा प्रकार अमृतानुभवात होऊ नये व परमात्म्यापेक्षा भिन्न व जड असें काही निर्माण झालेंच नाही, सर्व परमात्माच आहे हा अन्वयप्रकार शुद्ध राहावा म्हणून " प्रकृति " हा शब्द ज्ञानेशानीं मुद्दाम योजिला नसावा. बाकी दोन्ही प्रथातील रूपकात इतकें साम्य आहे कीं, शिवकल्याण म्हणतात त्याप्रमाणें देवी शब्दानें प्रकृतीच ज्ञानेशाना अपेक्षित आहे. व्यतिरेकातील प्रकृति जड व भिन्न म्हणून तिचा निरास केला जातो तर अन्वयप्रकारात परमात्माच प्रकृति आहे, त्याच्यापेक्षा भिन्न व जड असा पदार्थच नाहीं असें सांगून अद्वैतसिद्धि केली जाते.

शिव आणि शक्ति हा दोन्ही अभिन्न आहेत हें सांगण्याकरिता शिवशक्तीचें जें शाब्दिक व काल्पनिक द्वैत स्वीकारलें आहे त्यामुळें शिवापेक्षा शक्ति भिन्न आहे असें कोणाला वाटू नये म्हणून परमात्मतत्त्व या दोघाच्याही पलीकडे

आहे हें सागण्याची काळजी घेतली आहे—" रात्रि आणि दिवो । पातली सूर्याचा ठावो । तैसीं आपुल्या साचा वावो । दोघेंहि जियें ॥ १–४३ ॥" सूर्याच्या समोर रात्री आणि दिवस दोन्ही जशीं टिकत नाहींत, कारण सूर्याला रात्र माहींतच नसल्यामुळें तत्सापेक्ष दिवसही माहीत नाहीं, तो अखंड प्रकाशरूपच जसा आहे, त्याप्रमाणें परतत्त्वाच्या दृष्टीनें शिव आणि शक्ति हींही व्यर्थ आहेत. कारण परतत्त्वाहून भिन्न अशी काही शक्ति नसल्यामुळें तत्सापेक्ष शिवत्वही नाही. परतत्त्व या शाब्दिक द्वैताच्याहि पलीकडे आहे, मायोपहित चैतन्य असें जें अक्षरतत्त्व त्यापलीकडे पुरुषोत्तम आहे हें जसें गीतेंत (१५–१७) सांगितलें आहे तसाच हा प्रकार आहे. मायोपहित चैतन्यालाच येथें शिवशक्ति असें म्हटलें आहे. हीं दोघें " प्रणवाक्षरीं विरूढतिये दशेचीं वैरी " आहेत (अमृ० १–४४) म्हणजे परतत्त्वाच्या दृष्टीनें शिवशक्ति हें द्वैत व्यर्थ आहे. तसेंच शिवशक्तीच्या ठिकाणीं सृष्टीही झालेली नाहीं. शिवशक्तीचें अद्वैतस्वरूप या नामरूपात्मक सृष्टीलाही खाऊन टाकतें. शिवशक्तीच्या यथार्थ स्वरूपाचा निर्णय करू गेलें असता वाणी मुकी होते (१–४७). द्रष्टादृश्य, वेदकवेद्य इत्यादि भेद नष्ट होतात. (१–४९,५०) अशा स्थितींत त्याना नमस्कार करण्यापुरता तरी मी भिन्न कसा राहणार? (१–५१) तथापि सोन्यापेक्षा वस्तुत भिन्न नसता लेणें जसें सोन्याला भजतें त्याप्रमाणें माझें हें नमस्कार करणें आहे (१–५२). सिंधुनद आणि गंगानदी याचा संगम झाला म्हणून त्याच्या नावाच्या लिंगभेदानें पाणी भिन्न होईल काय? सूर्यानें आपल्यालाच आपण दाखविलें म्हणून तो भिन्न झाला काय? चंद्रावर चांदणें पसरलें किंवा मोत्यानें तेज पांघरलें किंवा णकाराच्या तीन रेघा काढल्या, किंवा पाण्यानें तरंगरूपी फुलें मस्तकावर धारण केली म्हणजे त्याच्यात भिन्नता आली काय? (१–५२ ते ५९) तेथें जसें केवळ शाब्दिक द्वैत आहे त्याप्रमाणें भूतेश आणि भवानी माझ्यापेक्षा वेगळीं नसताही मी अभिन्नत्व कायम राखून नमन करू शकलों.

> साडूनि मीठपणाचा लोभु । मिठें सिंधुत्वाचा घेतला लाभु ।
> तेविं अहं देऊनि मी शंभू । शांभवी झालें ॥ १–६३ ॥
>
> शिवशक्ति समावेशें । नमन केलें म्या ऐसें ।
> रंभागर्भ आकाशें । रिघाला जैसा ॥ १–६४ ॥

मीठ आपला मीठपणा सोडून सागरात लीन होतें त्याप्रमाणें मीही अहंकार सोडून शिवशक्तींच्या अद्वैतात लीन झालो. केळीच्या गाभ्यातील आकाश मोठ्या आकाशाला मिळावें तशातलाच हा मिळण्याचा प्रकार आहे. म्हणजे हीं दोन्ही आकाशें कधी भिन्न नव्हतीच तर मिळणार काय? परंतु केळीच्या उपाधीचा नाश झाल्यावर तीं मिळालीं असें म्हणण्याची केवळ शाब्दिक रीत आहे त्याप्रमाणें अहंकाराची उपाधि टाकल्याबरोबर माझें मूळचें अद्वैत कायमच असताही अद्वैतलाभ झाला असें म्हटलें जातें. याप्रमाणें पहिल्या प्रकरणात परतत्त्व आणि शिवशक्ति अभिन्न, शिवशक्ति आणि नामरूपात्मक दृश्यसृष्टि अभिन्न आणि शिवशक्ति व जीव अभिन्न असें परमात्मा, शक्ति किंवा प्रकृति, जीव आणि जगत् यांचे अद्वैत अन्वयप्रकारानें वर्णिलें आहे आणि शिवशक्तीमध्यें स्वत चा समावेश करून घेऊन नमन केलें आहे.

दुसऱ्या प्रकरणात परमात्मस्वरूप गुरु व शिष्य यांचें ऐक्य प्रतिपादिलें आहे. गुरु जोंपर्यंत भेटत नाहीं तोंपर्यंत द्रष्ट्याला दृश्य दिसत असतें पण त्याची भेट झाल्याबरोबर हें बहुरूप नष्ट होतें (२–९) ज्याच्या कृपेमुळें जीव इतका शुद्ध होतो कीं, त्याला शिवपणही ओवळें वाटतें व त्याचा स्पर्श होऊं देत नाही (२–११). शिवपण हें जीवत्वाच्या अपेक्षेनें आहे. जीवपण नष्ट झालें की शिवपण आपोआपच नष्ट होतें शिवकल्याण म्हणतात—"नसतें जीवत्व मानावें। मग शिवत्वें शिवें श्लाघावें। तस्मात् चिन्मात्रीं भाग करावे। हें वोविळेपण ॥ ८९ ॥" निरपेक्ष अशा परतत्त्वाच्या दृष्टीनें सापेक्ष शिवत्वही कनिष्ठ आहे. प्रत्यक्ष शिवसुद्धा, स्वत चें जीवत्व नाहीसें होऊन आपल्या मूळ स्वरूपाला येण्याकरिता त्या परमात्मरूपी ज्योतिर्लाला मुहूर्त विचारीत असतो (प्र० २–२४). यावरून शक्ति किंवा जीव याच्या अपेक्षेनें आलेलें शिवत्वही अद्वैतात टिकत नाहीं असें ज्ञानेशाचे मत स्पष्ट दिसतें मग त्या शिवावर अवलंबून असलेलें शक्तित्व आणि जीवत्व, व त्यावर अवलंबून असलेलें जगाचें दृश्यत्व हीं सर्व अद्वैतात कोठून कायम राहणार?

त्या गुरूची कृपा झाली म्हणजे अविद्या नष्ट होऊन ज्ञानामृत प्राप्त होतें (२–१४), त्याच्या साहाय्यानें जीव ब्रह्मापेक्षाही श्रेष्ठ होतो (२–१६) कारण जीवाच्या अपेक्षेनेंच ब्रह्म हें नाव आहे. जीवत्व गेलें की ब्रह्मत्वही गेलेंच परतत्त्व हें भरींव आकाशासारखें आहे (२–२२) आपणाला दिसणारें आकाश पोकळ आहे, परतत्त्व आकाशापेक्षा सूक्ष्म व पुन भरींव आहे. परतत्त्वाचें

एकत्व असें आहे कीं, त्याला दुजेपणाचा राग येतो (२–२८). म्हणजे द्वित्वाच्या अपेक्षेनें आलेले तें एकत्व नाहीं. तर निरपेक्ष एकत्व आहे. परमात्मतत्त्व कांहींसें पाहिलें असें म्हणण्याचासुद्धां तेथें विटाळ होतो (२–३०), कारण द्रष्टा व द्रश्य असें द्वैत स्वीकारल्यासारखें होतें.

परतत्त्व जर एकच आहे तर हा गुरु निवृत्ति तरी कशाची करितो? (२–३३) त्याला उत्तर असें कीं, सूर्याला अंधार कधींतरी दिसला होता काय? सूर्याच्या दृष्टीनें अंधाराचा अत्यंताभाव आहे. तथापि सूर्याला "तमारि" असें म्हणतात कीं नाहीं? (२–३४) याच्या मायेमुळें नसत्या गोष्टीही रूढ होतात, जड वस्तूला याच्यामुळेंच प्रकाश मिळतो व जें घडत नाहीं तेंही घडतें (२-३५). मायावरी जें जें दिसतें ते तें मायिक म्हणून त्याचा त्याग करावयास लावतोस आणि तू स्वतः अमायिक असल्यामुळें कोणाचा विषय होत नाहींस (२–३६). तेव्हा हे परमात्मरूपा सद्गुरो, तूं इतका गूढ आहेस कीं, तुझ्या स्वरूपाचा कोणताच निर्धार करता येत नाही (२–३७). जीव घेतल्याशिवाय तू गुरुशिष्याचें नातें चालू देत नाहींस; बरें जीव घेतला तर घेतला पण शिष्य तरी मिळावे तर तेंही देत नाहींस, कारण जीवाच्या अपेक्षेनें असणारें शिष्यही जीवाच्या-बरोबरच नष्ट होतें. वंदन करणारा आणि वंद्य हा भेदही याला मान्य नसल्या-मुळें याच्या हातापायांही पडतां येत नाहीं (२-४३). बरें स्वतः वंद्य होत नाहीं तर न होवो, पण वंदन करणाराव्लाही वेगळा तो उरू देत नाही याला काय म्हणावें? (२–४७) बिंब त्याप्रमाणें प्रतिबिंबासहित नष्ट होतें. त्याप्रमाणें वंद्यत्वाबरोबर वंदिताहि यानें नाहींसा केला (२–४९). बरें त्याला दृष्टीनें पहावें तर त्याला रूप नसल्यामुळें तेंही शक्य नाहीं. अशी कांहीं विलक्षण दशा गुरूंच्या चरणप्रसादानें आमची झाली आहे (२–५०). हा गणनातीत असल्यामुळें याच्या ठिकाणीं एकत्वालाही वाव नाही, पण याच्या प्रेमाचें नवल असें कीं, गुरुशिष्याचें द्वैत मात्र याच्या ठिकाणीं राहू शकतें. (२–५५)

एकाच वस्तूचें वर्णन अन्वय–व्यतिरेकानें कसें होतें याचें पुढील ओंव्यांत स्पष्टीकरण केलें आहे–सगळें जग पोटात घालून हा आकाशाएवढा मोठा होऊन राहतो, याच्या उलट याच्या ठिकाणीं जगाचा अत्यंताभाव आहे (२-५७). सागर हा पूर्णतेचा आधार आहे इतका तो जलानें परिपूर्ण असतो, याच्या उलट कितीही पाणी आलें तरी तो वाढतच नाहीं म्हणून तो दुर्भरही आहे (२-५८). हीं उलट सुलट वर्णनें एकाच सागराचीं जशीं होतात तशीं

परतत्त्वाचीही होतात. परमात्माच सर्व जग आहे या अर्थानें जग त्याच्या पोटात मावू शकते, पण परमात्म्यापेक्षा भिन्न या अर्थानें जगाचा त्याच्या ठिकाणी अत्यताभाव आहे. पहिला अन्वय तर दुसरा व्यतिरेक आहे. अन्वयामुळें भिन्न वस्तूच्या अस्तित्वाच्या सिद्धि होऊन द्वैत उत्पन्न होईल म्हणून व्यतिरेकही नेहमीं सागावा लागतो व अद्वैत कायम ठेवावें लागतें

तेव्हा गुरु व शिष्य हे शब्द तेवढे वेगळे आहेत एक परमात्माच दों ठायीं झाला आहे. (२-६१) सोनें आणि लेणें, चद्र व चादणे (२-६२), कापूर व परिमळ, गोडी आणि गूळ (२-६३) हे जसे एक आहेत त्याप्रमाणें गुरु-शिष्य एकच आहेत हाच समजावितो व हाच समजतो (२-६७) अशा रीतीनें ऐक्य न मोडता व द्वैत उमटू न देता हा गुरु-शिष्य-सबध ज्यानें चालविला आहे त्या गुरूच्या चरणाना मी नमस्कार करितों.

तिसऱ्या प्रकरणात वाचेचे ऋण फेडले आहे. गुरूपदेशानें व गुरूच्या वाणीनें अविद्येचा निरास होतो, पण मी ब्रह्म आहें अशा ज्ञानाच्या स्वरूपानें ही अविद्या पुन निर्माण होते अन्यथाज्ञानाने होणारा बध व यथार्थज्ञानानें होणारा मोक्ष हे दोन्ही अविद्येचे खेळ आहेत. बधच जर कधीं झाला नव्हता तर मोक्ष कुठून होणार ? पण अविद्येनें तो निर्माण केला आहे (३-१९) अज्ञानसापेक्ष ज्ञान हाही बधच आहे, कारण मी ब्रह्म आहें किंवा मी ब्रह्म जाणतों या स्वरूपाच्या ज्ञानात द्वैत कायमच असतें, म्हणून गीतेंत आणि शिवसूत्रात अशा रीतीचें ज्ञानही बधनकारक आहे असें म्हटलें आहे (३-१६, १७) म्हणून हें सापेक्ष ज्ञानही जेव्हा नष्ट होईल तेव्हा मोक्ष मिळेल परा, पश्यती, मध्यमा, वैखरी या महाकारण, कारण, सूक्ष्म व स्थूल शरीराच्या सबधी वाणी, अविद्या नष्ट करून ज्ञानरूपानें उदयाला येतात. हा जो ज्ञानात्मक बध आहे हेंच वाणीचें ऋण, परमात्मारूपी गुरूला वदन करून मी फेडिलें

कोणत्याही वस्तूचें किंवा विषयाचें ज्ञान होणें म्हणजे त्या वस्तुविषयींचें अज्ञान नष्ट होणें होय. असें ज्ञान अर्थात् वस्तुसापेक्ष किंवा अज्ञानसापेक्ष असतें व त्याला द्वैताची आवश्यकता असते पण विषयनिरपेक्ष स्वयभू असें जें ज्ञान तें परतत्त्वाचें स्वरूप आहे. विषयनिरपेक्ष ज्ञानाची कल्पना एकदम करता येत नाहीं. कारण अनुभूति ही नेहमीं विषयाच्या आधारानें होत असते, म्हणून ज्ञानाच्या स्वयभू, स्वतत्र अशा स्वरूपाची सिद्धि अमृतानुभवाच्या चौथ्या प्रकरणात ज्ञानेशानीं केली आहे.

कापुराला जाळून अग्नि स्वतःही जसा नाहींसा होतो, त्याप्रमाणें विषयाचें अज्ञान नाहींसें करून विषयज्ञानही नाहींसें होतें (४–५). तरंगाचें रूपाला येणें म्हणजेच जसा नाश असतो, विजेचा उदय आणि अस्त एकदमच होतात (४–९) त्याप्रमाणें विषयाचें अज्ञान नष्ट केल्यावरोबर विषयज्ञानाचा उदय होतो न होतो तोंच तें नष्ट होतें आणि हें अज्ञान व ज्ञान गिळून जें शिल्लक असतें तें निरपेक्ष ज्ञान होय (४–१४). हें ज्ञान आपलें आपल्यालाच कसें पाहील? बुबुळ आपणालाच पाहील काय? (४–१८) आकाश आकाशांत कसें दिरल? आगीलाच आग कशी लागेल?(४–१९) त्याप्रमाणें आपणच आपल्याला जाणल्यावाचूनही ज्ञान असतेंच (४–२२). त्याच्या ठिकाणीं विषयज्ञान व अज्ञान दोन्ही नसतात.

मग अशा रीतीचें ज्ञान आहे याला प्रमाण काय? तें मुळींच मिथ्या कशावरून नसेल? अशी शंका येते. तिला उत्तर असें आहे कीं, ज्ञान नाहीं हें तरी कोणाला कळलें? (४–२६). निद्रा आली म्हणजे निजलेला मनुष्य मरतो असें म्हटलें तर झोंप कोणाला लागली? (४–२९). रानांत निजलेला मनुष्य इतरांनीं पाहिला नाहीं व स्वतः त्यालाही आठवण नाहीं तथापि तो जसा असतोच, त्याप्रमाणें "शुद्ध असणें आहे". तें आहे–नाहींचें बोलणें सहन करीत नाहीं (४–३३–३४). जमिनीवर कुंभ ठेविला म्हणजे ती सकुंभ होते. कुंभ काढला म्हणजे कुंभविरहित होते. पण कुंभाचा भाव-अभाव-विरहित भूमि ही जशी सिद्धच आहे त्याप्रमाणें विषयाचें अज्ञान किंवा ज्ञानविरहित ज्ञानाचें शुद्ध असणें हें सिद्धच आहे. अशा रीतीनें ज्ञान हें वैषयिक ज्ञान-अज्ञानांचें जें द्वैत तद्रहित अभेदात्मक असें आहे.

पाचव्या प्रकरणांत सत् चित् आनंद या तीन शब्दानीं एकच वस्तु सूचित होते असें सिद्ध केलें आहे. कांति, काठिण्य आणि कनक म्हणजे जसें एक कनकच, किंवा द्रवत्व गोडी आणि अमृत हें सर्व मिळून जसें एक अमृतच (५–२) त्याप्रमाणें सच्चिदानंद हें एक परतत्त्व होय. शब्दत्रयामुळें त्यांत अनेकत्व येत नाहीं. सत्ता हाच प्रकाश व सत्ताप्रकाश म्हणजेच आनंद होय. अमृतांतून गोडी ज्याप्रमाणें वेगळी करितां येत नाहीं त्याप्रमाणें हे वेगळे करतां येत नाहींत (५–७). असत्, जड आणि दुःख यांच्या व्यावृत्तीकरितां सत्, चित्, आनंद हे शब्द योजिले आहेत (५–१२–१३). परतत्त्व या शब्दांच्यापलीकडे आहे. ज्या परतत्त्वामुळें वाचा, वाच्य हे व्यवहार होऊं शकतात ती वाचा

त्या परतत्त्वाला कशी प्रकाशित करणार ? (५–१५) हें परतत्त्व स्वप्रकाश आहे, हें कोणाही प्रमाणाचा विषय होऊ शकत नाहीं. त्यामुळे याच्या ठिकाणीं प्रमेयत्व नाही (५–१६). परतत्त्वाला जाणू गेलो तर जाणणें आणि परतत्त्व ही एकच होतात. अशा स्थितींत जाणणें आणि तत्सापेक्ष जाणता कसा उरणार ? (५–१८) तेव्हा सच्चिदानद ही पदे द्रष्ट्यालाच द्रष्टा दाखवून मुकी होतात (५–२५). या पदानी द्रष्ट्यानें पाहण्याची काही वेगळी वस्तु दाखविली जात नाही. असत्तेचें व्यावर्तन करून सत्ता शब्द नष्ट झाला. जडत्वाचें आणि दु खाचें व्यावर्तन करून चिदानद शब्द नष्ट झाले व परतत्त्व, सदसदत्व, चिदचिदत्व, सुखदु खत्व या द्वद्वाच्या व द्वैताच्यापलीकडे सुखमात्र असें शिल्लक राहिलें (५–२८ ते ३३).

ते अनुभवरूप असल्यामुळे भिन्नत्वाने अनुभविता येत नाही भर दिवसा दोन प्रहरीं, चद्राचें अस्तित्व जसें चद्रातच असतें, इतराना ज्ञात नसतें तसें परतत्त्वाचें अस्तित्व आहे. तें कोणाचा विषय न होता स्वत सिद्ध असतें (५–४५) प्रमाणें, दृष्टान्त, उपपत्ति, विचार, बोध यांचा तें विषय होऊ शकत नाहीं (५–५४ ते ५७). जे केवळ ज्ञानस्वरूप आहे, जेथें ज्ञेय-ज्ञातृभाव नाहीं तेथे वाच्यवाचकभाव तरी कोठून येणार ? (५–६२) ज्याला बधही नाहीं व मोक्षही नाही तेथे शब्दाचें निरूपण काय करणार ? (५–६६) म्हणून परतत्त्वाचें विस्मरण पडलें असल्यास तें नाहीसें करण्यापलीकडे शब्दाचें काहीं काम नाहीं (५–६८).

सहाव्या प्रकरणात हाच विषय पुढें चालवून परतत्त्वाचें विस्मरण हेंही कसें भ्रामक आहे तें दाखवून शब्दप्रमाणाचें खडन केलें आहे. प्रथमत शब्दाची स्तुति केली आहे. शब्द हाच विधिनिषेधाच्या वाटा दाखविणारा दिवा आहे. (६–५). अविद्या या शब्दानें नसणारें विश्व रूढ झालें आहे (६–६). जीव हा शिवाचा कुमार आहे पण शुद्ध परमात्मतत्त्वाला शिवत्व, जीव या शब्दामुळेंच आलें आहे. वस्तुत शुद्ध शिव, जीव सापेक्ष शिव आणि जीव असा भेद मुळींच विद्यमान नाहीं. पण हा सगळा शब्दाचा खेळ आहे (६–७). शब्दाच्या योगानें जीव देहाच्या उपाधींतून सुटला व शब्दानें आत्मलाभ झाला असें आपण समजतों (६–८). आत्मनिर्येचें साहाय्य करण्याकरिता शब्द कामाला येतो तेव्हा शब्दाचें गोमटेंपण किती वर्णावें ? (६–११)

परंतु खरें पाहिलें तर परतत्त्वाच्या दृष्टीनें शब्दाचा कांहीं उपयोग नाहीं. शब्द हा स्मरण करून देणारा असें म्हटलें खरें, पण परतत्त्व हें एकटेंच असल्यामुळे दुसऱ्या कोणाच्याही स्मरणाचा किंवा विस्मरणाचा विषय होत नाहीं (६–१४). आपणच आपल्याला विसरणें व आठवणें शक्य नाहीं. जीभ स्वत:लाच चाखते किंवा चाखत नाहीं असें कसें म्हणता येईल? (६–१५) सूर्याला रात्रच माहीत नाहीं मग दिवस काय माहीत असणार? तसेंच स्वरूपाचें कधींच विस्मरण झालें नव्हतें मग स्मरण कसें होणार? (६–१७) म्हणून स्मारक या नात्यानें शब्दाचा कांहीं उपयोग नाहीं (६–१८).

आता शब्दानें अविद्या नष्ट होते आणि मग आम्हाला आत्मा भेटतो म्हणावें तर तेंही विचारापुढें टिकत नाहीं (६–१९,२०) सूर्य रात्रीचा नाश करील व मग आपला उदय करील या म्हणण्यासारखाच हा प्रकार आहे (६–२१) सूर्याला रात्र कधीं माहीत आहे काय? म्हणून नाशापुरतीसुद्धा अविद्या परतत्त्वाच्या दृष्टीनें नाहीं, मग तिचा नाश करून आत्मा आत्मस्थितीला येतो असें कसें म्हणता येईल? (६–२३) अविद्या ही वांझेचें लेंकरूं आहे मग तर्क कोणाचें खंडण करणार? (६–२४) शब्दाचा हल्ला जिच्यावर होईल अशी अविद्या आहे हें म्हणणें अग्नीनें गंधर्वनगरें जळतात असें म्हणण्यासारखें आहे (६–२७). स्वप्न हें पडतें तेव्हाही खोटेंच असतें त्याप्रमाणें अविद्या जेव्हा असते तेव्हाही ती खोटीच असते (६–३१). काल्पनिक अन्न पुष्कळ खाल्लें तरी उपवासावेगळें हातीं काय लागणार? (६–३३) हें जें दिसतें आहे तें खरोखरीचें आहे असें म्हटलें तर चित्रातील पावसानें आगरातील माणसें वा भिजू नयेत? (६–३६)

शिवकल्याण म्हणतात–"स्वकार्य समेत। अविद्या नाहींचि निश्चित। केवळ शब्देंचि विलासत। ते सत्यत्वा न ये॥ १४४॥" ज्ञानेश्वरांनीं येथें (६–३६) अजातवादाचा पुरस्कार केला आहे असें शिवकल्याणाचें यथार्थ मत आहे. अविद्या हें नावच जी विद्यमान नाहीं हें सांगत आहे (६–३८). हिला सदसदनिर्वचनीय म्हणतात हेंही एक हिच्या अविद्यमानत्वाचें प्रमाण आहे (६–३९). जर कांहीं खरोखर असतें तर त्याचा निश्चय करता आला असता (६–४०). सूर्याच्या अंगीं ज्याप्रमाणें तम नाहीं त्याप्रमाणें आत्म्याजवळ अविद्या नाहीं (६–४१). ही अविद्या मायावी आहे. पण विनें आपलें

मायानीपण उपजिण्याचा कितीही प्रयत्न केला तरी तिचें नावच तिचा अभाव सुचवितें (६–४२). अविद्या नसल्यामुळें शब्द कोणाला नष्ट करणार? (६–४३) तर्कानें अविद्येचा नाश होतो हें म्हणणें मृगजल पिणें, गगनाला आलिंगिणें या म्हणण्यासारखेंच आहे (६–४५–४६). अविद्येचा नाश करणें आणि आकाशाची साल काढणें, अजागलस्तन दोहणें, जांभई वाटून रस काढणें, सावली उलथविणें, गगनपुष्प खुडणें, शशशृंग मोडणें (६–४७ ते ५२), हे सारखेच आहे. तेव्हा जी नाहींच त्या अविद्येचा नाश करून शब्दाला प्रामाण्य येणार नाहीं (६–५६). आता आत्माच आत्म्याला जाणतो म्हणावें तर तो पाण्यानेंच पाणी पिण्यासारखा प्रकार आहे (६–७५,७८). आगीला आग कशी लागिता येईल? (६–८०). आत्मा म्हणजे भरींव ज्ञान होय, मग ज्ञानानेंच ज्ञान कसें जाणावयाचें? (६–८६) सच्चिदानंद आत्मा स्वत सिद्ध आहे. त्याला शब्द कसा सिद्ध करणार? (६–९२). दोन प्रहरीं लावलेला दिवा ज्याप्रमाणें तमाचाही निरास करीत नाहीं व प्रकाशही पाडीत नाहीं त्याप्रमाणें शब्द हा अविद्येचाही निरास करीत नाहीं व आत्मज्ञानही करून देत नाहीं (६–९५). कारण अविद्या मुळीं नाहींच व आत्मा तर सिद्धच आहे. अशा रीतीनें शब्द दोन्ही बाजूंनी व्यर्थ आहे (६–९६, ९७).

शब्दानें निर्वर्त्य असें अज्ञान विद्यमान नसल्यामुळें तत्सापेक्ष ज्ञानही नाहीं व ज्ञान अज्ञानांना, चित्रातील वनाप्रमाणें शाब्दिक अस्तित्वापलीकडे अस्तित्व नाहीं (१०२), असें सांगून सहावें प्रकरण संपविल्यानंतर पुढच्या ७ व्या आणि ८ व्या प्रकरणांत अज्ञान व ज्ञानाचें खंडन सविस्तर केलें आहे.

मूळ अज्ञान तेंचि लटिकें। मा तयाचें काज केतुकें।

म्हणौनि संसारखु सतिकें। वाऊंचि पैं॥ ज्ञा० १५–२१८॥

असें ज्ञानेशांनीं ज्ञानेश्वरींत सांगितलें होतें. अज्ञान लटिकें कसें हेंच सातव्या प्रकरणांत सविस्तर सांगितलें आहे.

अज्ञान हें ज्ञानसापेक्ष आहे. वैषयिक ज्ञानाच्या अपेक्षेनें वैषयिक अज्ञान अस्तित्वात येतें. त्याला स्वतंत्र अस्तित्व नाहीं (७–१). अज्ञानी अवस्थेतच या अज्ञानाला मोठेंपणा असतो (७–२). ज्ञानी अवस्थेंत या अज्ञानाचें काहीं चालत नाहीं (७–५). अज्ञानसापेक्ष जें वैषयिक ज्ञान असतें तेंही एक

प्रकारचें अज्ञानच आहे. कारण तें द्वैतात्मक असतें (७-९) हें अज्ञान आत्म्याच्या ठिकाणीं असतें व त्याच्यापेक्षा तें भिन्न नाहीं व त्या अज्ञानाचा आश्रयभूत म्हणून आम्याची प्रतीति होते असें काहीं शास्त्रकाराचें मत आहे (७-१०) आता आम्यापेक्षा अज्ञान जर भिन्न नसेल तर या अज्ञानाला जाणतो कोण ? (७-११) अज्ञान हें जड असल्यामुळे आपल्यालाच जाणू शकत नाहीं. मग तें आत्म्याला कसें दाखविणार ? (७-१२). अज्ञानच आपल्याला जाणतें असें म्हणणें परस्परविरुद्ध आहे (१३). ज्ञानस्वरूप आत्माच या अज्ञानानें मूर्ख केला तर अज्ञान हें अज्ञान आहे हें कोणाला समजणार ? (१४) पण अज्ञानाचें ज्ञान ज्याअर्थी होतें त्याअर्थी आत्म्याच्या ठिकाणीं अज्ञान अभिन्नत्वानें आहे या म्हणण्यात काहीं अर्थ नाहीं (१८). जागृति नष्ट करीत नाहीं ती निद्रा कसली व दिवस नाहींसा करीत नाहीं ती रात्र कसली ? (२२) त्याप्रमाणें आत्माच अज्ञान असताही तो ज्याअर्थी ज्ञानस्वरूपाला मुकत नाहीं त्याअर्थी अज्ञानाला लटकेपणा आला कीं नाहीं ? (२३) शिवाय आत्माश्रयानें अज्ञान राहतें हें म्हणणें, अंधार आणि प्रकाश, स्वप्न आणि जागृति, आठवण आणि विस्मृति, शीत व उष्ण, रात्र व दिवस, मृत्यु आणि जिणें, एकाच वेळीं एकत्र राहतात असें म्हणण्यासारखें आहे (२४-२९) आत्म्यानें ज्याचा बाध होतो तेंच आत्माश्रयानें राहतें हें म्हणणें विरुद्ध नाहीं काय ? (३०) नाहेरचें पाणी गंगेला मिळालें म्हणजे जसें गंगाच होतें (३३) त्याप्रमाणें आपण जी अज्ञानाची कल्पना केली होती ती आत्मानुभवानें नाहीशी झाली म्हणजेच आत्मा हा एकटाच सर्वत्र आहे असें म्हणता येतें. आत्मप्रत्यय येऊनही जर अज्ञान राहील तरच त्याचें वेगळें अस्तित्व मानावें लागेल (३४) पण ज्ञानस्वरूपी आत्म्याशीं अज्ञानाचा विरोध असल्यामुळें तें आत्मसंबंधानें राहू शकत नाहीं व स्वतंत्रही राहत नाहीं (कारण आधार नाहीं) (३५) मिठाची मासोळी जर जिवंत झाली तर पाण्यात राहू शकणार नाहीं (कारण विरून जाईल) व पाण्याबाहेरही राहू शकणार नाही. (३६) अज्ञानाला वस्तुत अस्तित्व नसल्यामुळेंच आत्मा सर्वत्र आहे असें म्हणता येतें म्हणून (अज्ञानाच्या अस्तित्वाचीं) निरर्थक बोलणीं ऐकू नयेत (३७) दोरावर खरोखरच साप असता तर तो दोरानें बांधता आला असता, किंवा दोरच साप झाला असता तर त्याला हाकलता आलें नसतें (पण या सापाला वस्तुत अस्तित्व नसल्यामुळें या दोन्ही गोष्टी

घडत नाहींत (३८) त्याप्रमाणें आत्म्याच्या ठिकाणी अज्ञान राहू शकत नाही व आत्माच अज्ञान झाला असें म्हटलें तर अज्ञानाचें ज्ञान कोणाला होतें तें सांगता येत नाही. यामुळे अज्ञान शब्द दोन्ही बाजूनीं फुकट गेला (३९) आता अज्ञान नाहींसें झाल्यावर आत्मप्रत्यय येतो म्हणून केव्हा तरी अज्ञानाचा भाव मानावा लागतो हे म्हणणेंही व्यर्थ आहे. पौर्णिमेला दिवसाच्या भीतीने अंधार रात्रीकडे गेला असता तेथें चंद्र त्याला गिळतो व प्रकाश अखंड राहतो त्याप्रमाणें अज्ञानाला आत्मसंबंधी किंवा स्वतंत्रही अस्तित्व केव्हाच नसल्यामुळें ज्ञानस्वरूपी आत्मा सर्वदा अखंडित असतो (४०).*

आता अज्ञान प्रत्यक्ष किंवा अनुमान प्रमाणानीं तरी ज्ञात होतें काय तें पाहू (४१). प्रत्यक्षादि प्रमाणानी जें समजतें तें अज्ञान नव्हे तर अज्ञानकार्य होय (४२). प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय हें सर्व अज्ञानाचें कार्य आहे. अज्ञान नाहीं (४६). त्यामुळे प्रमाणानीं अज्ञान ज्ञात होत नाही. आता अज्ञानाचे जें कार्य आहे तेंच अज्ञान म्हटले तर प्रमाताही अज्ञानच ठरेल (४८). आणि मग सर्वच अज्ञान झाल्यामुळें प्रमाणव्यवहारच बंद पडेल (५२). मग अज्ञान कोणत्या प्रमाणानें सापडणार ? (५४). याप्रमाणे प्रत्यक्ष अनुमानादि प्रमाणाना अज्ञान अप्रमाण झालें (५५).

---

* ३१ ते ४० ओंव्याचा वर दिलेला अर्थ शिवकल्याणाच्या आधारें दिला आहे अमृतानुभवाच्या कित्येक प्रतींत ३९ वी ओवी ४० वी आणि ४० वी ओंवी ३९ वी आहे कित्येकाना ३४, ३७ व ३८ ओव्यांचा वेगळा अर्थ करून अज्ञानसिद्धीचे पुढीलप्रमाणे एक दोन अधिक युक्तिवाद देऊन त्याचे खंडन केलें आहे—यादेरचें पाणी गंगेला मिळाले म्हणजे जसे गंगाच बनते (३३) त्याप्रमाणे अज्ञानाचा आत्म्याशीं संबंध आला कीं तें आत्माच बनते पण तत्पूर्वी तरी अज्ञान आहे की नाहीं ? (३४) या म्हणण्यातही अर्थ नाही कारण आत्म्याला विरोधी असल्यामुळे ते आत्मसंबद्ध राहू शकत नाहीं व स्वतंत्रही राहू शकत नाही (३५) अज्ञानाच्या अभावामुळे आत्मज्ञान होतें हें बोलणेंही व्यर्थ आहे (३७) कारण दोरावर सर्प खरोखर उत्पन्न झाला असता तर तो त्या दोरास बाधता आला असता, पण सर्पाचा आभास दोराला कधींच झाला नसल्यामुळे तो नाहीसा होण्यावर दोराचें स्वतःचे ज्ञान मुळींच अवलंबून नाही त्याप्रमाणे ज्ञानस्वरूप आत्म्याच्या ठायीं अज्ञान अस्तित्वातच नसल्यामुळे त्याच्या नाशाला होण्यावर आत्मज्ञान मुळींच अवलंबून नाहीं (३८) म्हणून ज्याप्रमाणे पौर्णिमेचा अंधार दिवसाच्या भीतीने रात्रीकडे गेला तर तेथे चंद्र त्याला गिळतो (३९) त्याप्रमाणे अज्ञान हे आत्माश्रयाने किंवा स्वतंत्रही राहू शकत नसल्यामुळे दोन्ही बाजूनें फुकट गेले (४०)

आता निव्वळ आमस्वरूपच अज्ञानासहित असतें असें म्हटलें तर (५८) ज्या अवस्थेंत आत्मा हें नावसुद्धा सहन होत नाहीं तेथें अज्ञान कसें असेल ? (६०) असें कोणत्याहि रीतीनें पाहिलें तरी विचारापुढें अज्ञान टिकत नाहीं (७७). इतक्यानतरही अज्ञान मानणें म्हणजे अवसेच्या चादण्यात शशविषाणाचे खाब उभारणें किंवा गगनपुष्पाच्या माळा वध्यापुत्राच्या गळ्यात घालण्यासारखेंच आहे (८० ते ८२).

जेथें आत्मत्वाचेंही साकडें आहे तेथें जर एवढे प्रचड दृश्य प्रत्यक्ष दिसतें तर त्यावरून या दृश्याला कारणीभूत अस अज्ञान अनुमानप्रमाणानें ज्ञात होते (८८, ८९), हें म्हणणेंही बरोबर नाहीं. कारण दृश्य हे वस्तुत अज्ञान-कार्य नाही. सूर्याच्या प्रकाशाला जर अधार म्हटले तरच दृश्य हें अज्ञानाचें कार्य मानिता येईल (९५). जेथे सर्व जाणण्याचा व्यवहार आहे तेथें अज्ञान कोठून येणार ? (१००). ज्या चोख परमात्मवस्तूच्या ठिकाणीं हा दृश्याचा पसारा दिसतो त्या वस्तुला अज्ञान कसें म्हणावें ? ती ज्ञानस्वरूप आहे. तिला अज्ञान म्हटलें तर ज्ञान कशाला म्हणावें ? (१०१) ही परमात्मवस्तु काहीच होत नाहीं. इतराना जें दृश्य झालेलें वाटतें तें या वस्तूच्या• दृष्टानें झालेलें नसते (१०२). याच्या ठिकाणीं द्रष्टादृश्य भावाचे द्वैत नाहीं. तेथें कोण कोणाला पाहणार ? तेथें सर्वच ऐक्य आहे (१२१, १२२). पण अशाही स्थितींत नानाविध दृश्यें दिसतात. त्याच्या तळाशीं चिन्मात्र असतें (१२४). आपणच आपलें दर्शन घ्यावें म्हणून प्रत्येक क्षणाला नवीन वेष आणि नवीन दृश्य आपल्या दृष्टीला हें चैतन्य दाखवितें (१२५, २६). याप्रमाणें ज्ञानच दृश्यपणें आपल्या भेटीला येतें (१३१). त्यामुळें पहाण्याचा व्यवहार झाला तरी द्रष्टाच दृश्य असल्यामुळें एकत्वाचें सूत्र तुटत नाहीं (१३३). पाणी व कल्लोळ (१३५), अनल व ज्वाळा (१३६), सूर्य व रश्मि (१३७), चद्र व चादिणें (१३८), कमळ व त्याचीं दलें (१३९) हीं जशीं एक आहेत, त्याप्रमाणें द्रष्टा आणि दृश्य हीं एक आहेत. त्यामुळें "तेवि तया आत्मयाच्या भाका । न पडेचि दुसरी रेखा । जरी विश्व अशेखा । भरलें आहे ॥ १४६ ॥" जरी सपूर्ण विश्वात आत्मा भरला आहे तरी त्याच्याशिवाय दुसरें काहींही नाहीं. हें दृश्य काहीं आता नवीन कोणी रचिलें नाहीं. द्रष्टा व दृश्य दोन्ही अनादि आहेत (१५७). ("प्रकृतिं पुरुष चैव विद्धि अनादि उभौ अपि" १३–१९ या गीतावचनाची येथें आठवण होईल.) आकाश व अवकाश, पवन आणि

गति, सूर्य आणि दीप्ति यांचा संबंध करावा लागतो काय ? (१५८) आत्मा हा विश्वाचें अस्तित्व पाहतो, नास्तित्व पाहतो (१५९) व या दोन्ही दशांचा अभावही पाहतो (१६०). कारण त्याचा द्रष्टेपणा हा दृश्यावर अवलंबून नाहीं. चिद्रूपच दृश्यरूपानें आपल्यालाच आपण पाहते तेथें दुसऱ्या कारणाची काय गरज ? (१६५) द्रष्टा आणि दृश्य असा किंचित् भास होतो न होतो तोच ते दोन्ही एकमेकांत मिळून जातात आणि मूळ वस्तु शिल्लक राहते (१७४–७५). यानंतर १८५ ते ९२ ओंव्यांत "निकराचा आत्मभाव" कसा असतो त्याचें वर्णन करून दृश्य दिसलें तरी द्रष्टाच खरा आहे. जें नाहींच तें पहाणार काय ? (२०४) रज्जुसर्पांत रज्जु जसा खरा आहे त्याप्रमाणें दृष्टादृश्यांत द्रष्टा खरा आहे (२१८) दृश्य पाहिलें तरी तें व्यर्थ आहे (२२०), असें सांगितलें आहे. त्याचा उल्लेख या प्रकरणारंभीं केलाच आहे.

भलतेंचि विन्यासें । दिसत तेणेंचि दिसे ।
हा वांचूनि नसे । येथ कांहीं ॥ २३५ ॥
लेणें आणि भांगारें । भांगारचि एक स्फुरे ।
कां जे येथ दुसरें । नाहींचि म्हणोनि ॥ २३६ ॥
जळतरंगीं दोन्ही । जळावांचूनि नाहीं ।
म्हणोन आन कांहीं । नाहीं ना नोहे ॥ २३७ ॥
आतां दृश्यपणें दिसो । कीं द्रष्टा होऊनि असो ।
परि हा वांचूनि अतिसो । नाहीं येथें ॥ २४० ॥
ज्वाळा आणि वन्हि । न लेखिजती दोन्ही ।
वन्हिमात्र म्हणोनि । आन नव्हेचि कीं ॥ २४३ ॥
तैसें दृश्य का द्रष्टा । या दोन्ही दशा वाङ्गटा ।
पाहतां एकि काष्ठा । स्फूर्तिमात्र तो ॥ २४४ ॥
इयें स्फूर्तिकडौनि । नाहीं स्फूर्तिमात्र वांचूनि ।
तरी काय देखोनि । देखतुसे ॥ २४५ ॥
पुढां फरकें ना दिसतें । ना मागें डोकावी देखतें ।
पाहातां येणें ययातें । स्फुरद्रूपेंचि ॥ २४६ ॥
कल्लोळें जळीं घातलें । सोनेंनि सोनें पांगुरलें ।
दिठीचे पाये गुंतले । दिठीसीचि ॥ २४७ ॥

श्रुतीसी मेळविली श्रुती । दृतीसि मेळविली दृती ।
कां जे तृप्तीसीचि तृप्ति । वोगरिली ॥ २४८ ॥
म्हणोन यातें येणें । ये परीचें पाहाणें ।
पाहातां कांहीं कोणें । पाहिलें नाहीं ॥ २५३ ॥
भलतैसा फांके । परी एकपणा न मुके ।
नाना संकोचे तरी असकें। हाचि आथी ॥ २५७ ॥

या सर्व ओंव्या महत्त्वाच्या असल्यामुळें मुळांतूनच उद्धृत केल्या आहेत. २८९ व्या ओंवीपासून " निकराचा आत्मभाव " सांगून या प्रकरणाला सुरुवात झाली आहे. नंतर दृश्य दिसलें तरी तें खरें नाहीं, द्रष्टाच खरा आहे, हें रज्जुसर्पाचा दृष्टान्त देऊन (२१८) सांगितलें आहे. २३५ व्या ओंवींत या आत्म्यावांचून दुसरें कांहीं नाहीं असें सांगून पुढील दोन ओंव्यांत सोनें–लेणें व जळकल्लोळ या दृष्टान्तांचें स्पष्टीकरण केलें आहे. सोनें आणि अलंकार यांत एक सोनेंच आहे, कारण " येथें दुसरें नाहींच म्हणोनि," अलंकार ही दुसरी वस्तु येथें वस्तुतः नाहींच (२३६). जळ आणि तरंग या दोघांत जलावांचून दुसरें कांहीं नाहीच (२३७). त्याप्रमाणें परतत्त्व दृश्य म्हणून दिसो किंवा द्रष्टा म्हणून असो त्या दोघांत परतत्त्वावांचून दुसरें कांहींही नाहीं (२४०). ज्वाला आणि वन्हि हे कांहीं दोन पदार्थ नाहींत, कारण दोन्ही वन्हीच आहेत. त्याप्रमाणें दृश्य व द्रष्टा या दोन्ही परस्परसापेक्ष अवस्था खोट्या असून स्फूर्तिमात्र परमात्मा तेवढा खरा आहे (२४३–४४). या स्फूर्तीकडून पाहिलें असतां तिच्यावांचून दुसरें कांहींही नाहीं, मग तो पहाणार काय (२४५)? पुढें दृश्यही नाहीं व त्याला पहाणारा द्रष्टाही मागें नाहीं. हा स्फुरणरूपानें आपणच आपल्याला पहातो (२४६). तरंगानें पाण्यांत बुडी मारावी, सोन्यानें सोनें पांघरावें, दृष्टीनें दृष्टीला पाहावें (२४७), ऐकण्यानें आपल्यालाच ऐकावें, वासानें वास घ्यावा किंवा तृप्तीला तृप्तीचें भोजन घालावें (२४८) अशा प्रकारचें याचें पहाणें आहे. वस्तुतः कोणीच कोणाला पाहिलें नाहीं (२५३). याचा कितीही विस्तार किंवा संकोच झाल्यासारखा दिसला तरी सर्व हाच आहे (२५७).

या ओंव्यांत दृश्याचें भिन्नत्व आभासिक आहे. तें दृश्य व तत्सापेक्ष द्रष्टत्व दोन्ही दशा वांझ आहेत असें स्पष्ट म्हटलें आहे. जळकल्लोळ व सुवर्ण-अलंकाराचे दृष्टान्त जलाप्रमाणेंच कल्लोळ सत्य आहे किंवा सोन्याइतकाच

अलकार खरा आहे हें सागण्याकरिता दिले नसून कल्लोळ व अलकार याना वस्तुत अस्तित्वच नाही, कारण त्यात जल व सोनें यापेक्षा दुसरें काहीं नाहीं हे सागण्याकरिता दिलेले आहेत असें ज्ञानेशानीच स्वत स्पष्टीकरण केलें आहे या दृष्टान्ताचा असा अर्थ असल्यामुळेच रज्जुसर्पाचा दृष्टान्त त्याच्या पक्तीला बसू शकतो हे उघड आहे.

हे सर्व वर्णन आत्म्याच्या भूमिकेवरून चाललें आहे. रज्जूला आपण सर्प आहोत अशी भ्राति कधीच झाली नाही किंवा सोन्याला आपण अलकार आहोत किंवा पाण्याला आपण तरग आहोत असें कधाच वाटले नाहीं हे सर्व इतराना त्याच्यावर झालेले आभास आहेत त्याप्रमाणें परतत्त्वाच्या दृष्टीनें दृश्य ह कधा झालेंच नाही व तत्सापेक्ष द्रष्टृत्वही त्याला कधीं आलें नाहीं स्फुरणरूप परतत्त्वावाचून येथे दुसरे काहींही नाहा ज्ञानस्वरूप परतत्त्वाच्या दृष्टीनें अज्ञान व तज्जन्य भिन्न दृश्यता ही कधा झालेलाच नाहीत. जें काहीं आहे ते सर्व स्फूर्तिरूप परमात्माच आह असे हें वर्णन "इये स्फूर्तिकडौनि" चाललें आहे असें ज्ञानेश म्हणतात अमृतानुभवातील वर्णनाची ही भूमिका लक्षात घेणें अवश्य आहे. या भूमिकेमुळेंच सृष्टि कशी व कशा क्रमानें निर्माण झाली याची चर्चा या ग्रथात केलेली नाहीं. कारण परतत्त्वापेक्षा भिन्न अशी सृष्टि निर्माणच झालेली नाहीं अशी येथे भूमिका आहे. हा "सिद्धानुवाद" आहे. सिद्ध अशा परतत्त्वाच्या भूमिकेवरून सर्वत्र अद्वैताचेच अनुभवामृत कसें प्यावयास मिळतें, इतर अज्ञानी जीवाना भासणाऱ्या आभासिक द्वैताचा अनुभव परमात्मस्वरूप बनलेल्या ज्ञान्याला न येता सर्वत्र एकच तत्त्व तो कसा पाहतो याचें विवेचन या ग्रथात आहे त्यामुळें जलकल्लोळ, सोनें-लेणें, सूर्य प्रभा हे जे दृष्टान्त दिले आहेत त्यावरून परतत्त्वाप्रमाणेंच जगही सत्य आहे असें अनुमान काढणें, हें या विवेचनाच्या सर्वथा विरुद्ध आहे या दृष्टान्तानीं असें अनुमान निघणें समवनीय असल्यामुळें हे दृष्टान्तही द्रष्टा व दृश्य याचे ऐक्य प्रतिपादण्याच्या दृष्टीनें कमीच पडतात हें स्वत ज्ञानेशानींच सागून या दृष्टान्तातून भलता अर्थ कोणीं काढू नये अशी स्वत च योजना करून ठेविली आहे

रश्मि सूर्याचि आथी । परी बिंबाबाहेरी जाती ।
म्हणोनि बोध-सपत्ति । उपमा नोहे ॥ २६२ ॥

आणि पल्हेचा दोडा । न पडता तडा ।
जग तर कापडा । न भरेचि कीं ॥ २६३ ॥
सोनयाचा रवा । खेपणाचा टेवा ।
अग्घयाचि अवयेवा । लेणें नोहे ॥ २६४ ॥
म्हणोनि इये आमलीळे । नाहीं आन काटाळें ।
आता ययाचि येतुलें । हाचि यया ॥ २६६ ॥

सूर्य आणि रश्मि हे जसे एक आहेत तसा द्रष्टा व दृश्य हे एक आहेत असें म्हणावें तर रश्मि हे सूर्यबिंबाच्या बाहेर जातात व त्यामुळें भिन्न भासतात म्हणून हीसुद्धा उपमा योग्य नाहीं. कापूस आणि वस्त्र यांच्या ऐक्याचा दृष्टान्त घ्यावा तर कापसाचें बोंड फुटल्याशिवाय त्याचें वस्त्र होत नसल्यामुळें तेथेंही भिन्नत्व भासतेंच. सोन्याचा रवा खेपणानेंच दागिना होऊ शकत नाहीं. त्यालाही वेगळे आकार घावे लागतात. पण द्रष्टा आणि दृश्य यांच्यात तर मुळींच भेद नाही. त्यामुळें हे सर्व दृष्टान्त अपुरे आहेत. परतत्त्व आणि दृश्य यांचें ऐक्य प्रतिपादण्याला अन्य दृष्टान्तच देता येत नाहीं. त्याला त्याचीच उपमा दिली पाहिजे (२६२–६६). शिवकल्याण या ओवीवर म्हणतात– “ एव स्वप्रकाशें प्रकाशमान । अवघें आमेनचि पूर्ण । आणि पूर्णत्वासीही नेणे जाण । आपुलिया जो ॥ १९१८ ॥ ह्या आत्मलीळा पाहीं । न घडोन घडे जें कांहीं । तें आत्मयावीण नाहीं । आणीक चालें ॥ १९१९ ॥ हे अनुभवाची खूण । येथें वाग्जाळ नव्हे प्रमाण । तो अनुभवही जाण । मिरऊ न पुरे ॥ ॥ १९२० ॥ ’ खरोखर भिन्न असें काहीं घडलेलें नसता घडल्यासारखें दिसतें तें आत्म्यावाचून दुसरें काहींही नाही हे अनुभवानेंच जाणण्यासारखें आहे, सांगण्यासारखें नाहीं. कारण सांगू गेले तर दृष्टान्ताच्या व भाषेच्या अपुरेपणामुळें गैरसमज उत्पन्न होतात.

अशा रीतीनें दृश्याचें स्वरूप वस्तुत ज्ञानमय असता त्याला अज्ञान म्हणणें म्हणजे न्यायच राहिला नाही (२६९). सुवर्णगौर अग्निकला कालिका म्हणण्यासारखाच हा प्रकार आहे (२७१). ज्ञानस्वरूप जग अज्ञानापासून उत्पन्न झालें हें अनुमान टिकत नसल्यामुळे अनुमानानेंही अज्ञानाची सिद्धि होऊ शकत नाही (२८२). ज्ञानस्वरूप जग अज्ञानकार्य मानिलें तर ज्ञान हा अज्ञानाचा धर्म आहे असे मानावें लागेल (२८३). अज्ञानाच्या ठिकाणीं जसें ज्ञान होत नाही तसें ज्ञानाच्या ठिकाणींही अज्ञान होत नाहीं. ज्ञान हें

एकटें एकच असतें (२८७). सूर्य हा जसा सूर्यासारखाच, चद्राला व दीपाला जशी त्याचीच उपमा देतात (२८८) त्याप्रमाणें प्रकाश हा प्रकाशच आहे, ज्ञान हें ज्ञानच आहे. त्यापासून अन्य काहीही निर्माण होत नाही." "म्हणोनि जग असिकी वस्तुप्रभा" (२८९). ज्याला आपण जग म्हणतों तें सर्वच्या सर्व वस्तुप्रभा आहे. या ठिकाणी जग हें जग नसून वस्तुप्रभा आहे असें सागून पुढील ओंवीत "तस्य भासा सर्वमिद विभाति" हा मुडक २-२-१०, कठ ५-१५ व श्वेताश्वतर ६-१४ या उपनिषदातील आधार दिला आहे व वस्तूपेक्षा प्रभा निराळी आहे असें कोणी समजू नये म्हणून "यालागी वस्तु प्रभा। वस्तूची पारे शोभा। जात असे लाभा। वस्तूचिया ॥ २९१ ॥" असें सुदाम सागितलें आहे. वस्तुप्रभा म्हणजे वस्तूकरिता वस्तूनेच शोभा पावणें होय. शिवकल्याण म्हणतात—"ते वस्तुप्रभा वस्तुप्रकाशें। वस्तूनेंच वस्तु शोभतसे। साध्य साधकत्वें लाभतसे। वस्तुसीचि वस्तु ॥ २०८६ ॥" तात्पर्य, परमात्मवस्तूशिवाय दुसरें काहीं नाही, जें काही आहे तें तेंच आहे. या वस्तूच्या प्रकाशनाकरिता अज्ञानाची काही जरुरी नाहीं (२९२), कारण वस्तु स्वयप्रकाश आहे.

सातव्या प्रकरणाच्या आरभी "तरी शास्त्रमत ऐसें। जे आत्माचि अज्ञान असे। आणि तेणेंचि तो गिवसे। आथी जरि ॥ २० ॥" आत्म्याच्या ठिकाणीं अभिन्नतेनें अज्ञान राहतें व त्याचा आधार म्हणून आत्म्याचें ज्ञान होतें असें सागितले आहे त्याला उत्तर म्हणून २९२ व्या ओंवींत आत्म्याचें ज्ञान होण्याला अज्ञानाची काहीं जरुरी नाहीं असें सागितलेलें दिसतें पण यापेक्षाही या ओंवीचा मागील दोन ओव्याशी अधिक सबध दिसतो. जग ही वस्तुप्रभा आहे, वस्तुप्रकाश आहे, असें सागितल्यामुळें जग हा जो प्रकाश त्याला अज्ञान या कारणाची आवश्यकता नाहीं, असे सागून ८९ व्या ओंवींत अज्ञानसिद्धीकरिता जें अनुमान केलें होतें तें बरोबर नाहीं असें या तीन ओंव्यानी सागितलें आह. व शेवटीं सूर्य रात्रीच्या घरीं गेला तरीसुद्धा तेथें त्याला जसा अधाराचा पत्ता लागत नाहीं त्याप्रमाणें ज्ञानस्वरूप परतत्त्वाच्या दृष्टीनें अज्ञानाचें अस्तित्व कोणत्याहि रीतीनें सिद्ध होत नाहीं, तें व्यर्थ आहे असा (२९३,९४) उपसहार करून हें प्रकरण सपविलें आहे.

"जग असिकी वस्तुप्रभा" या विधानावरून दृष्टान्ताच्या साहाय्यानें सूर्याप्रमाणेंच सूर्याची प्रभा जशी खरी असते त्याप्रमाणें परमात्म्याप्रमाणेंच

त्याची प्रभा असणारें जग खरें आहे असा अर्थ कित्येकांनी केला आहे. पण या ओंवीच्यापूर्वी १८९ पासून पुढील १०० ओंव्यात केलेलें वरील विवेचन पाहिलें तर हा अर्थ करणे मूळ हेतूशीं अगदीं विसंगत आहे हें लक्षात येईल. "निकराचा आत्मभाव" वर्णन करून रज्जुसर्पाच्या दृष्टान्तानें (२१८) दृश्याचें आभासित्व सागून पुढें सोनें-लेणें, जल-कल्लोळ हे दृष्टान्त सोनें व जल खरें आहे, त्यावाचून दुसरें काहीं नाहींच हें सागण्याकरिता दिले आहेत, लेणें व कल्लोळ याचें सत्यत्व सागण्याकरिता नाहीत असें (२३६-३७) ओंव्यात दाखवून, दृश्य व द्रष्टा या दोन्ही दशा वाद्य आहेत, एक स्फूर्तिमात्र परमात्मा तेवढाच खरा आहे. त्यावाचून येथें काहींच नसल्यामुळें हा आपणच आपल्याला स्फुरणरूपानें पाहतो असें सागितलें आहे (२४४-४६). तरगानें पाण्यात बुडी मारणें, सोन्यानें सोनें पाघरणें, दृष्टीनें दृष्टि पाहणें, श्रवणानें श्रवणाला, सुवासानें सुवासाला पाहण्यापैकींच याचे स्वत ला स्वत पाहणें आहे. येथें वस्तुत कोणी कोणालाही पाहिलें नाहीं असें (२४७-४८) ओंव्यात एकत्वाचें वर्णन करून, कितीही विस्तार किंवा सकोच झाल्यासारखा दिसला तरी सर्व हाच आहे असें सागितलें आहे. "असेंकें हाचि आथि" (२५७) आणि "जग असिकी वस्तु-प्रभा" (२८९) या दोन्ही विधानाचे अर्थ अगदीं एक आहेत. परमात्म्या-वाचून दुसऱ्या कशाच्याही अस्तित्वाची येथें सिद्धि करावयाची नसून सर्व परमात्माच आहे हें सागावयाचें आहे. सूर्य आणि त्याची प्रभा ही जशी एकच असतात त्याप्रमाणें परमात्मा आणि जग हे एकच आहे असें "वस्तुप्रभा" शब्दानें सागितलें आहे. परमात्म्याचें एकत्व सागण्याकरिता दिलेले दृष्टान्त अपुरे असतात, सूर्यबिंबातून रश्मि बाहेर जातात म्हणून तेथें सूर्यापेक्षा रश्मि वेगळे असें वाटतें. त्यामुळें या दृष्टान्ताचा विपर्यास होण्याचा सभव असतो असा धोक्याचा इशारा ज्ञानेशानी मुद्दाम २६२ ते २६४ ओंव्यात दिला असताही तिकडे लक्ष न देता वस्तुप्रभा शब्दातून, सूर्याप्रमाणे सूर्याचे किरण जसे खरे असतात त्याप्रमाणें परमात्म्याची प्रभा असणारें जगही खरें आहे असा अर्थ काढणें बरोबर होणार नाही. सूर्य-बिंबातून किरण जसे बाहेर पडतात तसें आत्मा हें एक बिंब आहे व त्याचा प्रकाश जगरूपानें बाहेर पडला आहे असा मुळींच प्रकार नाहीं. या धोक्याच्या अर्थातून वाचविण्याकरिताच ज्ञानेशानी वरील दृष्टान्ताचा

अपुरेपणा दाखविला आहे व सोन्यानें सोनें पांघरल्याचे, दृष्टीने दृष्टीला पाहण्याचे दृष्टान्त मुद्दाम दिले आहेत (७-२४७). जग हें खरें आहे म्हटलें की जगरूपानें त्याचें भिन्न अस्तित्व मान्य करावें लागतें. तसा प्रकार येथें मुळीच अपेक्षित नाहीं. दृश्य हें रज्जुसर्पाप्रमाणें खोटे आहे. लेणें व कल्लोळ याना वास्तविक अस्तित्वच नाही. सोने व पाणी यापेक्षा तेथें दुसरें काही नाहीच. त्याप्रमाणें जग हें खोटें आहे, ज्याला जग म्हणतो तेथें परमात्म्याव्यतिरिक्त काहीच नाही, सर्व परमात्माच आहे, असा "जग असिकी वस्तुप्रभा" याचा अर्थ आहे हें त्याच्यापूर्वीच्या १०० ओंव्या काळजीपूर्वक पाहिल्या म्हणजे लक्षात येईल. जग सत्य मानणें म्हणजे अद्वैताचा अनुभव सागता सागता द्वैताची सिद्धि करण्यासारखेंच आहे. म्हणून "हा सर्व केवळ लीलाविलास आहे. परतु तो खरा आहे," "त्यानें आपल्या एकस्वरूपातच अर्धनारीनटेश्वराप्रमाणें दोन रूपें दाखविलीं, परतु तो अध्यास नव्हे, ती वस्तुस्थितीच होय."[१] "द्वैत हा भ्रम नाही."[२] ज्ञानेशाच्या मताप्रमाणें जगत् सत्य, दुणीचें द्वैत सत्य व चिद्वद्वही सत्य आहे"[३] हीं पाडुरगशर्मा याची विधानें बरोबर नाहीत हें वरील विवेचनावरून लक्षात येईल. दृश्य आणि द्रष्टा या दोन्ही दशा बाह्य आहेत शिव आणि शक्ति याच्यापलीकडे परतत्त्व आहे. त्याशिवाय येथें काहींही नाही. जें काहीं आहे तें तेंच असें ज्ञानेश्वर पुन पुन सागत असता "जगत् खरें आहे, द्वैत खरें आहे" असें ज्ञानेशाचें मत होतें असें मानणें म्हणजे अद्वैतसिद्धीकरिता ज्ञानेशानीं केलेल्या अन्वयप्रकारात्मक विवेचनाचा विपर्यास करण्यासारखे आहे.

या अन्वयप्रकारानें विवेचन करीत असता स्वत शकराचार्यसुद्धा "सर्वमिद विकारजात ब्रह्मैव" (ब्र. सू. १-२-१) असें म्हणतात. याचा अर्थ सर्व विकारजात सत्य आहे असा शकराना अपेक्षित आहे असें समजायचें कीं काय ? याच्या उलट "अत सत्य ब्रह्म विकारान् निवर्तयति" (तै. २-१) असेंही ते म्हणतात. सर्व जग वस्तुप्रभा आहे असें म्हणणाऱ्या ज्ञानेशानींही अमृतानुभवातच "निदेलेनि भ्रतारें। जे वियि चराचरें" (१-३७), शिवाला झोंप लागली असता शक्ति चराचरें विते म्हणजे आत्म्याच्या अज्ञानामुळें

१ चित्रमयजगत्-"ज्ञानेश्वर व इतर तत्त्ववेत्ते", एप्रिल १९२२-पान १४३

२ चित्रमयजगत्-"ज्ञानेश्वर व इतर तत्त्ववेत्ते", जून १९२२-पान २२२

३ चित्रमयजगत्-"सत्याचं आविष्करण", डिसेंबर १९२२-पान ४८४

चराचरें भासतात असें सुचविलें आहे. "हे असो नामरूपें। पुढासूनि अमूपें। पुढें आलीच वासिपे। अविद्या हे॥ ७-११४॥" येथें नामरूपात्मक सृष्टि ही अविद्यामूलक आहे असें म्हटलें आहे. एकदा जग ब्रह्म म्हणणें व एकदा तें मायाकार्य म्हणणें यात विरोध आहे अशा समजुतीनें, जग हें मायाकार्य आहे अशा अर्थाचीं ज्ञानेशाचीं विधानें, त्याचें स्वतःचें मत नव्हे म्हणून बाजूला काढून व जग ब्रह्म आहे हें तेवढें त्याचें विधान खरें मानून, त्याचें तत्त्वज्ञान शंकरापेक्षा निराळें आहे, ज्ञानेश्वर हे मायावादी नाहींत, ते जग सत्य मानतात असें पांडुरंगशर्मा यानीं ठरविलें आहे. वरील दोन प्रकारच्या विधानात विरोध आहे या गैरसमजुतीच्या आधारावर पुढील मोठी इमारत त्यानीं रचिली आहे व त्या इमारतीच्या भुलभुलावणींत अनेकाची दिशाभूल झाली आहे. हीं दोन्ही विधानें विरुद्ध नसून एकच अर्थ सागतात हें जर अभ्यासकाच्या लक्षात येईल तर विचाराचा गोंधळ नाहींसा होईल. आपल्याला दिसणारें नामरूपात्मक जगत् मायाकार्य अतएव खोटेंच आहे. जग हें वस्तुत जग नसून ब्रह्म आहे असें ब्रह्माचें अद्वैतच या दोन्ही विधानानीं सागावयाचें आहे. एक विधान व्यतिरेकात्मक आहे तर एक अन्वयात्मक आहे. तेव्हा ज्ञानेश्वराचा स्फूर्तिवाद हा जगाला सत्यता देण्याकरिता अवतरला नसून परमात्म्यापेक्षा भिन्न असें जग अस्तित्वात नसून केवळ परमात्मतत्त्वच सर्व आहे असें अद्वैत सागण्याकरिता अवतरला आहे.

ज्ञानेशानीं नुसत्या अज्ञानाचेंच खंडन केलें नाहीं तर ज्ञानाचेंही खंडन आठव्या प्रकरणात केलें आहे. अज्ञानाच्या खंडनामुळें जर ज्ञानेशाच्या मतें जग सत्य ठरतें तर ज्ञानखंडनामुळें ब्रह्म असत्य ठरतें कीं काय? खरी गोष्ट अशी आहे कीं, अज्ञानाच्या खंडनामुळें जग सत्य ठरविण्याचा हेतु नाहीं. उलट ज्ञानात्मक आत्मतत्त्वाच्या ठिकाणीं अज्ञानाचा असंभव असल्यामुळें अज्ञानमूलक नामरूपात्मक अशा भिन्न जगताचाही अभाव आहे, जें आहे तें सर्व निरपेक्ष ज्ञानरूप आत्मतत्त्वच आहे, हें सागण्याकरिता अज्ञानाचें खंडन ज्ञानेशानीं केलें आहे, पण या हेतूच्या विरुद्ध जगत्सत्यत्वाची कल्पना अज्ञान-खंडनातून निघावी हें केवढें आश्चर्य?

अज्ञान, ज्ञान हें परस्परसापेक्ष असल्यामुळें जेथें अज्ञानच नाहीं तेथें ज्ञान कोठून असणार? (८-१०) रात्र असेल तर दिवे लावावे लागतात. रात्र नसता दिवसा दिवे लावणें व्यर्थ श्रम नव्हे काय? (८-११) शिवाय

भिन्न अर्थाच्या अपेक्षेनें ज्ञानाला अज्ञान व अज्ञानाला ज्ञान ठरविलें तरीही दोघांचें अस्तित्व नष्ट होतें. नवरानायकोचीं शिरें तोडून एकमेकाना लाविलीं तरी तीं मरतातच (८–१३, १४). जो " मी ब्रह्म आहे " असें जाणतो तो अज्ञानी आहे व जो जाणीत नाहीं तो ज्ञानी आहे अशी अर्थाची उलटापालट जेथें झाली तेथे ज्ञानाज्ञानें राहिलीं कोठें ? (८–१८) म्हणून विषयसापेक्ष ज्ञानाज्ञानें व त्याची कार्यें गिळून टाकून एकटा एक चैतन्यसूर्य मात्र चैतन्याकाशात तळपत आहे.

सातव्या प्रकरणाच्या अखेरची ओंवी ८ व्या प्रकरणाच्या पहिल्या ओवीचा दृष्टान्त आहे. म्हणून हा प्रकरणविभाग कृत्रिम वाटतो. ज्ञानाज्ञान-खंडनाचें हें सलग विवेचन दोन प्रकरणात मागून कोणीतरी विभागलें आहे.

नवव्या प्रकरणाला सिद्धरहणी कथन किंवा प्रबुद्धसरळी कथन अशीं नावे दिलीं आहेत. सिद्धावस्थेचें वर्णन असा दोघाचाही अर्थ आहे. सिद्धावस्थेत न करिता होणारी जी अद्वैतभक्ति किंवा ज्ञाननिष्ठा तिचें वर्णन या प्रकरणात आहे. सुवासानें नासिका व्हावें, ऐकणें हेंच श्रवणेंद्रिय व्हावें किंवा आरसे हेच डोळे व्हावे (९–१), वारा आणि विंझणा, मस्तक आणि चंपकपुष्पें (२), जिव्हा आणि रस, सूर्य आणि कमळ, चकोर आणि चद्रमा (३) हीं जशी एक व्हावी त्याप्रमाणें भोक्ता आणि भोग्य, द्रष्टा आणि दृश्य एक होऊन अद्वैत झालें (६) म्हणजे इद्रिये जरी विषयाकडे धावली (९) तरी तीं तेथें पोहोचतात न पोहोचतात तोच परमात्मरूप होतात (१५, १६). चद्रावर चादणें पडावें, समुद्रावर वृष्टि व्हावी त्याप्रमाणेंच इद्रियें विषयाना अभेदरूपानें भेटतात (१८) म्हणून अद्वैतात कितीही घडामोड झाली तरी अक्रियत्व भगत नाहीं. (२०) आपल्या सहस्रकरानी तमाला धरण्याकरिता गेलेल्या सूर्याला तेथें सूर्यच म्हणजे आपण आहोत असें आढळतें (२२). त्याप्रमाणे ज्ञानी विषयग्रहण करतो न करतो तो काय चमत्कार, विषयाचे विषयत्व व ज्ञात्याचें विषयीत्व दोन्ही नष्ट होऊन अनिर्वचनीय असे ज्ञानस्वरूप मात्र शिल्लक राहतें (२५) द्वैत–दशेच्या अगणात अद्वैत आले आहे आणि जो जो भेद अधिक तो तो अभेद दुप्पट होत चालला आहे (२८). ज्ञान्याचें विषयग्रहण हें असें अभेदात्मक असल्यामुळें कैवल्यापेक्षाही श्रेष्ठ आहे. कारण कैवल्यात द्वैताचा निरास होऊन ज्ञानी केवळ परमात्मस्वरूपानें राहतो. पण भक्त इतराना भासणाऱ्या द्वैतात अद्वैत पाहतो. या भक्तीच्या घरीं देव आणि

भक्त याचा "कालोबा" ऐक्य झालेले असतें (२९) हा जें स्वेच्छेनें करील तोच निधि होतो, याची सहजस्थिति हाच समाधि होतो. ज्ञान्याची ही अवस्था बधाच्या अपेक्षेनें असलेली जी मुक्तावस्था तिच्याहीपलीकडची आहे (३३) म्हणजे बधच नसल्यामुळें मोक्षही नाहीं. बधमोक्षातीत सहजावस्थेंत ज्ञानी असतो. येथें देवच भक्त होतो, स्थिति हाच मार्ग होतो आणि सर्व विश्व हाच एकान्त होतो (३४). देवच एवढा व्यापक झाला कीं देऊळ भरून गेलें व देशकालावच्छिन्नता नष्ट झाली (३६). देव देवातच मावत नाहींसा झाला मग तेथें परपरा, परिवार कोठून घडणार? (३७) आता येथें देवानेंच देवाला भजावयाचें आहे (४०) येथें भजणारा भजतो व न भजता भजन होत नाहीं असें नाहीं, कारण सर्वच गिर झाला आहे (४७). भक्ति आणि अभक्ति, कर्म व अकर्म सर्व एकच झाले आहे. (४८) जेथें कर्मोचा स्पर्श नाही, ज्ञानाचा प्रवेश नाहीं अशी उपास्य-उपासक-हीन अशी ही उपासना आहे (५७). अशी विलक्षण भक्ति ती योग, ज्ञान इत्यादिकाची विश्रातिस्थान आहे (५९). योग आणि ज्ञानाच्या साधनानी शेवटीं जी दशा प्राप्त होते त्या ज्ञाननिष्ठाच्या सहजावस्थेलाच येथें अकृत्रिम किंवा अद्वैतभक्ति म्हटलें आहे हें यावरून उघड दिसतें. नामरूपें आटून जाऊन हरि आणि हरही येथें लीन झाले (६०). अर्धनारीनटेश्वर परस्पराना गिळून एकत्व पावले (६१). वाच्य आणि वाचक हा भेद पिळून टाकून परावाणीही येथें लीन झाली (६२). हे गुरो, एवढी आनदभूमि तू आम्हाला दिलीस (६३) आणि मी-तूपणाचा भेद नष्ट करून आमचा सोयरा झालास (६९).

दहाव्या प्रकरणात गुरूनें दिलेला हा आनद इतराना देण्याकरिता दिला आहे असें दृष्टान्तपूर्वक प्रतिपादिलें आहे या ग्रथानें नवीन काही परमात्मतत्त्व सागितलें नाहीं. सिद्ध असणाऱ्या अद्वैताचाच अनुवाद केला आहे (१२) प्रिय वस्तु तीच असली तरी तिच्या योगानें नवीन आनद मिळतो (१३). म्हणून हें गौप्य मी बोलून दाखविलें आहे (१४). पण मीच एकटा सर्वत्र भरलेला असल्यामुळें हे निरूपण कोणाला अर्पण करणार? (१५,१६) म्हणून माझी वाणी हें मौनाचेंही मौन आहे व मी बोललो हें पाण्यावर काढलेल्या मकराकृतीप्रमाणें न बोलल्यासारखेंच आहे (१७) हें अनुभवामृत सेवून जीवन्मुक्त व्हाल (१९) मुक्ति ही सुदरच आहे पण या अमृताला पाहून इतर अमृताच्या तोंडाला पाणी सुटेल इतकें हें गोड आहे (२०). रात्रीचा चद्र

नेहमीच आल्हादकारक असतो पण पौर्णिमेचा विशेषच असतो (२१) त्याप्रमाणे हें बोलणें अनुभवामुळें अधिकच सुरस झालें आहे अनुभवामृत रूपानें, स्वानुभवाचीं पक्वान्नें मी तुम्हास वाढीत आहें (२४). याचा आस्वाद घेतला कीं, बद्ध, मुमुक्षु, मुक्त इत्यादि सर्व भेद नष्ट होऊन (२५) जशीं तिमिरें सूर्याला भेटलीं कीं सूर्यच होऊन जातात (२६) त्याप्रमाणें सर्व शिवरूपच होऊन जातात (३०). म्हणून ज्ञानेश्वरमहाराज म्हणतात कीं, आनददायक अशा अनुभवामृताच्या सेवनानें सर्व विश्वान आनदित व्हावें (३१)

वेदान्त हा नीरस व रडका आहे असें जें म्हणतात त्यानीं सर्व विश्वाला आनदित करणारा, ज्ञानेश्वराचा हा वेदान्त समजून घ्यावा. म्हणजे त्याच्या लक्षात येईल कीं, वेदान्तानें अधिगत होणारें आत्मस्वरूप नीरस नसून रसमय आहे व रडकें नसून आनदमय आहे. ज्ञानेश्वरानीं स्वतत्रपणे लिहिलेल्या या 'अमृतानुभव' ग्रथात त्याच्या प्रतिभेचा अपूर्व विलास आपणास पहावयास मिळतो जे आत्मतत्त्व वाणीनें वर्णिता येत नाहीं, जो अद्वैतानुभव शब्दानी व्यक्त करिता येत नाहा, भिन्नत्वाच्या भूमिकेवरून व्यतिरेकाच्या साहाय्यानेंच बहुधा ज्याची कल्पना आणून द्यावी लागते, तें तत्त्व व तो अनुभव अभेदाच्या भूमिकेवरून अन्वयाच्या साहाय्यानें वर्णन करण्याची अपूर्व करामत, ज्ञानेश्वरानी या ग्रथात दाखविली आहे. सच्चिदानदस्वरूप परमात्मा, शिवशक्ति, गुरुशिष्य, जीवजगत् आणि द्रष्टादृश्य यातील भेद आभासिक आहे, खरा नाही हें सागण्याकरिता ज्ञानेश्वराना योजिलेले दृष्टात अत्यन्त मार्मिक आहेत. सोनें लेणें, सिंधु गगा, चद्र चद्रिका, दीप-दीप्ति, मोती काति, ॐकार त्रिमात्रा, णकार तीन रेघा, पाणी तरग, हीं जशीं एकच आहेत (अ १–५२ ते ६०) त्याप्रमाणें शिव शक्ति व जीव अभिन्न आहेत. सोनें–लेणे, चद्र–चद्रिका, गोडी–गूळ, कापूर–परिमळ हीं जशी एकच आहेत (अ. २–६२, ६३) त्याप्रमाणें गुरु–शिष्य एकच आहेत. जल–कल्लोळ, अनल–ज्वाला, सूर्य–रश्मि, चद्र–चादणे, कमल–दल, ततु–वस्त्र, वाणी–शब्द, गुळाची ढेप व तुकडे हीं जशा एकच आहेत (अ ७–१३५ ते १४४) त्याप्रमाणे द्रष्टा व दृश्य ही अभिन्न आहेत असें त्यानीं सागितलें आहे. अमृतानुभव हा ज्ञानेश्वराचा महत्त्वाचा ग्रथ असल्यामुळें त्यातील तत्त्वज्ञानाच्या विवेचनाबरोबर अभ्यासकाच्या उपयोगाकरिता या ग्रथाचा व विशेषत त्यातील अविद्याखडनाचा सविस्तर साराश या प्रकरणात दिला आहे.

परिशिष्ट चौथें

अमृतानुभवांतलि कांहीं महत्त्वाचीं स्थळें

परमात्मा

१—२७ सर्व शून्याचा निष्कर्षु । इया बाइला केला पुरुषु ।

१—३३ तिच्यामुळें द्रष्टृत्व येतें.

१—३६ वेचाचें योगें । वाढितेणेंसी जेऊ घाला जो ।

१—४३ आपुल्या साचीं वावो । दोषे जिये.

२—२५ चादणे स्वप्रकाशाचें । लेइला द्वैतदुणीचें । तऱ्ही उपडेपण न यचे । चादाचें जया ॥

२—४० विशेषाचेनि नावें । आत्मत्वहि न साहवे

२—४३ न पडेचि हा भिंडे । भेदाचिये.

२—५० नाहीं रूपाची जेथें सोये.

२—६६ निरजनीं निदेला । तो निर्विवाद एकला.

५—३३ आता द्वद्वाचें त्वचक । साडुनि दुणीचें कचुक । सुखनामचि एक । स्वयें आथि ॥

७—११३ जो आपणासी नव्हे विरुो.

७—१२२ कोण कोणा भेटे । दिठी कैंची फुटे.

७—१३३ घेणें देण घडे । वरि ऐक्याचें सूत न तुटे ।

७—१३५ (जलकल्लोळवत्) वस्तु वस्तुत्वें खेळो ये.

७—१४६ तया आत्मयाच्या भाखा । न पडेचि दुसरी रेखा ।

७—१८५ ते १९२ निष्क्रयाचा आत्मभाव

७—२३५ हा वाचूनि नसे येथें काहीं.

७—२४४ दृश्य का द्रष्टा । दोन्ही दृष्टा वाहता ।

७—२४५ इय स्फूर्ति कडूनि । नाहीं स्फूर्तिमात्र वाचुनि ।

७—२४७ ते ५० द्रष्टा–दृश्य–ऐक्याचे दृष्टान्त.
सोन्यानें सोनें पाघरलें, गुळानें गूळ मावळा.

७—२६२ ते २६५ सूर्य–रश्मि, सोनें–लेणें हे दृष्टान्तही या ऐक्याला अपुरे पडतात.

७—२६६ म्हणौनि इये आत्मलीळे । नाहीं आन काटाळें ।

७—२८८ म्हणोनि सूर्य सूर्याचि एवढा ।

७—२८९ जग असिकी । वस्तुप्रभा ।

८—१९ एवं ज्ञानाज्ञान दोन्ही । पोटीसूनि अहनी । उदेला चिद्गगनीं । चिदादित्यु हा ॥

९—१ ते ६ कमळ–सूर्य व चकोर–चंद्रमा झाला, तैसें भोग्य आणि भोक्ता। दिस आणि देखता । हें सरलें अद्वैता । अस्फुटामाजी ॥

९—२८ द्वैतदशेचें आंगण । अद्वैत वोळगे आपण । भेदु तंव तंव दुण । अभेदासी ॥

९—३० ते ३२ अद्वैतभक्तीचें विवेचन.

१०—११ संविद्रहस्य आर्धी असतांचि असे.

१०—३० तैसी तये ईश्वरीं । अगुळी नव्हेचि दुसरी । किंबहुना सरोभरी । शिवेसीचि ॥

अविद्या, अज्ञान, माया

१—१३ गोसावी जैं सेजे रिघे । दपत्यपणें जागे । स्वामिणी जे.

१—३५ जियेचेनि पडपें । विश्वरूप.

१—३७ निदेलोनि भ्रतारें । जे विये चराचरें.

१—३८ कातु रुपी बैसे । तव नेणिजे जिन्हा दार्वे.

२—२ अविद्येचे आडवे । जीवपणाचे भेवे.

२—३ मोडोनि मायाकुजरु

२—१० अविद्येचे काळवखें.

२—१४ परतलें अविद्येचें मुहरे ।

२—३५ लटिकें येणें रूढे । न घडे तेंहि घडे । याचिया माया ॥

२—२६ मायावरी दाविसी । तें मायिक म्हणोनि याळिसी ।

३—१ आत्मयाची झोप लोटे.

३—२ पदादिकी चौघी । जीवमोक्षाच्या उपेगी । अविद्येसवें अगीं । वेचती कीर ॥

३—४ अविद्येचिये सवघी । आटवी इया.

३—७ अविद्येसवें चौघी वेचती जीवें.

३—१० जिती अविद्या ऐसी । अन्यथा बोधातें गिंवसी.

३—११ जिती ना मेली । अविद्या हे जाली । बधमोक्षीं घाली । बाधोनिया ॥

३—१२ अज्ञाना घरीं आये । वाउगी याची.

३—१५ परी मरोनी केला ठावो । अविद्या तया.

८—१ अज्ञानाचेनि मारे । ज्ञान अभेदें वावरे ।

६—६ अविद्येच्या आर्गी पडे । तें नाथिलें ऐसें रूढे ।

७—११४ हें असो नामरूपें । पुढापुढि अमूपें । जेथें आलीच वासिपे । अविद्या हे ॥

७—२१५ तैसें आत्मयातें आत्मया । न दाविजे माया.

जीव

२—२ अविद्येचे आडवे । जीवपणाचे भवे.

२—११ जयाचेनि कृपासलिलें । जीउ हा टावयरी पाखाळे ।

२—३९ जीउ घेतलिया उणे । चालों नेदी साजणें ।

जगत्, विश्व, दृश्य, नामरूपें

२—६ जें बाळ जगाएवढें वियाली.

१—३० पतीचेनि अरूपपणें । लाजोनि अगाचें मिरवणें । केलें जगाएवढें लेणें । नामरूपाचें ।

१—३४ कातेचिया भिडा । अवला होय जगाएवढा ।

१—३५ जियेचेनि पडपें । विश्वरूप.

१—३६ वेद्याचें नोणें । वाढितेणेसी जेऊ घाला जो ।

१—३७ निदेलेनि भ्रतारें । जे विये चराचरें.

१—४५ नामरूपाचा भेदसिरा । गिळीत एकार्थाचा उजरा.

२—९ जयाचेनि अनवसरें । द्रष्टा ले दृश्याचें मोहरें ।

२—३८ नामेंरूपें बहुवसें । उभारूनि पाडिली वोसें ।

२—४२ तुरेचि रूप नाव । तैसें यया.

७—१२३ ते २७ नामरूपें क्षणोक्षणीं बदलतात.

७—१४३ तैसे दृश्याचे डाखळे । नाना दृगीचे उमाळे । उठती लेखा-वेगळे । द्रष्टत्वींचि.

७—१५७ जें अनादिच दृश्यपणें । अनादिच देखणें ।

७—१५९–६० विश्वाचे भावाभाव दोन्ही तें पाहतें.

९—१८० तैसें रूपता दृष्टी । द्रष्टा दृश्य मठी । येती तेथें मिठी । दोहींची पडे ॥

७—२०४ ते १२ दृश्य हें स्वप्नवत्, मृगजलवत् आहे. द्रष्टयानें दृश्य पाहणें म्हणजे मृगजल पिण्यासारखें आहे.

७—२१८ दृश्य रज्जुसर्पवत् खोटें आहे

७—२२० दृश्य तें वावो। देखिलें जरी.

९—२२ ते २४ रूप हें तमवत् स्वप्नवत् आहे.

शिवशक्ति

१—१ देवोदेवी, जगाचीं जनकें, निरुपाधिकें.

१—२ प्रियुचि प्राणेश्वरी.

१—८ जया एकसत्तेचें बैसणें.

१—१० जेणें देवें सपूर्ण देवी। जियेविण तो ना गोसावी।

१—१२ एकएकाविण। ना किजे तृणाचेंही निर्माण।

१—१३ दंपत्य.

१—१७ स्त्रीपुरुष नामभेदें। शिवपण एकले नांदे।

१—२० मेहुण

१—२१ पतिव्रता

१—२२ भ्रतार

१—२७ जेणें दादुलेनि सत्ताविशेषें शक्ति जाली।

१—३२ कांतु, प्रिया

१—३७ जियेचा विसावला पुरे आपुलेपणही.

१—४० प्रियप्रिया.

१—४५ शिववोहर

दृष्टान्त–शिवशक्तींचें ऐक्य

१—१८ दोदांडी एक श्रुति, दोन फुलें एक वास, दोन दिवे एक तेज.

१—१९ दोन ओंठ एक गोष्ट, दोन डोळे एक दृष्टि, पुरुष–प्रकृति एक सृष्टि.

१—२३ गूळ व गोडी, कापूर व परिमळ.

१—२४ दीप व दीप्ति

१—२५ सूर्य व प्रभा.

१—२६ बिंब व प्रतिबिंब.

१—४१ समीर–गति, सोनें–कांति,

१—४२ कस्तुरी–परिमळ, अनल–उष्णता.

प्रकरण सातवें

ज्ञानेश्वरांचें अविद्याखंडन आणि रामानुज

मागील प्रकरणांत अमृतानुभवांत प्रगट झालेले ज्ञानेशांचे अध्यात्म-विषयक विचार पाहिले. परमात्मा वस्तुतः " सर्व शून्याचा निष्कर्ष " असतां प्रकृतीमुळें किंवा अनेकभवनाच्या शक्तीमुळें त्याला पुरुषत्व आलें आहे. परमात्मा निद्रिस्त असतां त्याची पत्नी जगाएवढें बाळ विते म्हणजे आत्म-विस्मृति झाली असतां जगाचा भास इतरांना होतो. तो जागा झाला म्हणजे आत्मविस्मृति नष्ट झाली कीं जग नष्ट होतें. जीव हा अविद्येमुळें जीवत्व पावलेला असतो. परमात्मस्वरूप गुरूच्या कृपेनें तो अविद्येपासून मुक्त होतो, असे विचार अमृतानुभवांतही प्रकट झालेले आपण पाहिले. पण अमृतानु-भवाची मुख्य भूमिका ज्ञान्याचा अनुभव सांगण्याची असल्यामुळें व येथील विवेचन " स्फूर्तिकडोनि " व ज्ञानस्वरूप परमात्म्याच्या बाजूनें केलें असल्या-मुळें परमात्मा, शिव, शक्ति, जीव, जगत्, गुरु, शिष्य हें द्वैत खरें नसून सर्व परमात्माच आहे, अद्वैतच आहे. " मी ब्रह्म आहे " हें ज्ञानही द्वैतात्मक असल्यामुळे तो जाणीवेच्या पलीकडे आहे. निर्विषय ज्ञान हें त्याचें स्वरूप आहे. सत्, चित् व आनंद या शब्दांनीं एकच परमात्मा दाखविला जातो. त्याच्या सिद्धीकरितां शब्दाचा उपयोग नाही व शब्दांनीं निरस्त होईल अशी अविद्या परमात्म्याच्या ठिकाणीं कधीं निर्माणच झाली नाही. या गोष्टीचें विवेचन या ग्रंथांत प्रामुख्यानें केलेलें आहे.

" सातव्या प्रकरणांत ज्ञानेश्वरांनीं अज्ञानाचें खंडन केलें आहे तें रामानुजांप्रमाणें आहे. रामानुजांनीं जशी आठ प्रकारांनीं अविद्येची अनुपपत्ति दाखविली आहे तशीच ज्ञानेशांनी दाखविली आहे " असें पांडुरंगशर्मा[१] यांनीं प्रतिपादिलें आहे. त्यांच्या या प्रतिपादनाचे परीक्षण या प्रकरणांत करावयाचें आहे. ज्ञानेश्वरीवर रामानुजांचा कितपत परिणाम झाला आहे हें मागें दुसऱ्या प्रकरणांत पाहिलेंच. तेव्हां असें आढळून आलें कीं, संपूर्ण ज्ञानेश्वरींत ५–६ ठिकाणीं रामानुजांच्या अर्थाशीं ज्ञानेशांच्या अर्थाचें साम्य आढळतें. तीं सर्व ठिकाणें तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें लक्षांत घेण्यासारखीं नव्हतीं

१ पांडुरंगशर्मा-" ज्ञानेश्वरमहाराज व इतर तत्त्ववेत्ते "-चित्रमयजगत्, डिसेंबर १९२१.

व त्यातही एक सोडून बाकीच्या ठिकाणचें साम्य सहजगत्या येणेंही संभवनीय आहे असें दिसलें. " यावानर्थ उदपाने " या श्लोकावरील रामानुजाचें भाष्य व ज्ञानेशाची टीका यात साम्य आहे हें पाहून ज्ञानेश्वराच्या तत्त्वज्ञानावर रामानुजाचा परिणाम झाल्याची कल्पना दुसऱ्या प्रकरणातील तुलनेनें निराधार ठरली आणि वरील एका स्थळाच्या अपवादानें, ' भाष्यकारातें वाट पुसतु ' यातील भाष्यकार शंकराचार्यच होत हा सिद्धान्त खरा ठरला. आता अमृतानुभवावर " रामानुजी विचारसंस्कृतीचे " परिणाम कितपत झाले आहेत तें पाहू. याचें पहिलें उदाहरण म्हणून " द्विचन्द्रज्ञानाचा " उपयोग रामानुजाप्रमाणेंच ज्ञानेशानी केला आहे हें पांडुरंगशर्मांनी दिले आहे. " प्रत्यक्ष व अनुमान याचे द्वारा अज्ञान सिद्ध होत नाहीं असें दाखवून द्विचन्द्रज्ञान ही सत्ख्याति आहे, अज्ञान नव्हे असें रामानुजाचार्यानीं दाखविलें आहे. तोच नमुना जवळ जवळ त्याच शब्दात त्याच दृष्टान्तानें ज्ञानेशानीं आपल्या अनुभवामृतात अगदी हुबेहुब उतरविला आहे. रामानुज-" द्विचन्द्रज्ञानादौ अपि अंगुल्यवष्टम्भतिमिरादिभि नायनतेजोगतिभेदेन सामग्रीभेदात् सामग्रीद्वयमन्योन्यनिरपेक्ष चन्द्रग्रहणद्वयहेतुर्भवति " (श्रीभाष्य १-१-१). *

ज्ञा०—नाना चांदु एकु असे । तो व्योमीं दुणावला दिसे ।
तें तिमिरकार्य जैसें । तिमिर नोहे ॥ ७-४९ ॥
न दिसे जऱ्ही अज्ञान । तऱ्ही आहे हें नव्हे आन ।
यया दृश्या अनुमान । प्रमाण झालें ॥ ७-८९ ॥
नातरी चंद्रु एकु असे । तो व्योमीं दुणावला दिसे ।
तरी डोळा तिमिर ऐसें । मानू ये कीं ॥ ७-९० ॥

याहून किती जास्त शब्दसादृश्याची व अर्थसादृश्याची अटकळ करावयाची [२]

" अनिर्वचनीयाज्ञानविषया न काचिदपि प्रतीतिरस्ति " अनिर्वचनीय अज्ञानाची कधाही प्रतीति यत नाहीं हे सिद्ध करण्याकरिता रामानुजानीं जें विवेचन केलें आहे त्यात वरील द्विचन्द्रज्ञानाचा उल्लेख आहे. ज्ञान हें नेहमीच खरें असतें असा रामानुजाचा सिद्धान्त आहे शुक्तिरजताच्या ठिकाणींही रजताचें ज्ञान खरेंच आहे, पण तें शुक्तीच्या ठिकाणीं झालें आहे

* श्रीभाष्य –वाबे संस्कृत सेरीज, पान ९९

२ पांडुरंगशर्मा–" ज्ञानेश्वरमहाराज व इतर तत्त्ववेत्ते "—चित्रमयजगत्, डिसेंबर १९२१

एवढेंच. सर्व पदार्थांत सर्व गुणधर्म असतात. जे गुणधर्म अधिक असतील त्याप्रमाणें त्याला नाव मिळतें. शुक्तींत रजताचे गुणधर्म असल्यामुळें रजतज्ञान खरेंच आहे, भ्रान्ति नव्हे. ज्ञान खोटें नाहीं, मात्र तें अन्य पदार्थाच्या ठिकाणीं झालें एवढेंच. कावीळ झाल्यामुळें होणारें पीतशख हें ज्ञान व एकाच्या ऐवजीं दोन चद्रांचें होणारें ज्ञान हीं खरींच आहेत. डोळ्यात अगुली घातल्यामुळें किंवा नेत्रदोषामुळें डोळ्याचे किरण विभागून दोन ठिकाणीं गेल्यामुळें दोन चन्द्र दिसतात. तें ज्ञान खरेंच आहे. अनिर्वचनीय अज्ञान कुठें असूच शकत नाहीं." अशा अर्थाच्या विवेचनात रामानुजानीं वरील द्विचन्द्रज्ञानाचा उपयोग केला आहे. आता ज्ञानेशानीं कसा केला आहे तें पाहू.

अज्ञान हें प्रमाणानें सिद्ध होत नाहीं हे सागताना ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं, प्रत्यक्ष प्रमाणानें अज्ञान कधींच दिसत नाहीं. आपल्याला जे दिसतें तें अज्ञानाचें कार्य दिसतें, अज्ञान नव्हे. चन्द्र एकच असता दोन चन्द्र दिसतात हें दृष्टिदोषाचें कार्य आहे, दृष्टिदोष नव्हे. तेव्हा प्रत्यक्ष प्रमाणानें कार्य दिसतें, कारण जें अज्ञान तें दिसत नसल्यामुळे अज्ञानाची प्रत्यक्ष प्रमाणानें सिद्धि होत नाहीं हें सागण्याकरिता ७-४९ या ओंवीचा उपयोग ज्ञानेश्वरानीं केला आहे. ७-८९ व ९० या दोन ओंव्या पूर्वपक्षाच्या आहेत. पहिल्या ओंवींत अनुमानानें अज्ञानाची सिद्धि होते असें सागून दुसरींत दृष्टान्त दिला आहे. ज्या अर्थी चन्द्र दोन दिसतात म्हणून डोळ्यात दोष असल्याचें अनुमानानें सिद्ध होतें त्या अर्थी या दृश्यकार्याचें कारण म्हणून अज्ञान अनुमित होतें. तात्पर्य, द्विचन्द्रज्ञान भ्रामक किंवा अनिर्वचनीय अज्ञान नसून सत्य आहे हें रामानुज सागत आहेत तर ज्ञानेश्वर प्रत्यक्ष प्रमाणानीं अज्ञानाचें कार्य दिसतें, अज्ञान दिसत नाहीं हें सागण्याकरिता व अनुमानानें अज्ञान सिद्ध होतें हा पूर्वपक्ष सिद्ध करण्याकरिता "द्विचद्रज्ञानाचा" उपयोग करीत आहेत. या दोघामध्ये यत्किंचित्‌ही अर्थसादृश्य या ठिकाणीं नाहीं. एवढेंच नव्हे तर विरोध आहे. "द्विचन्द्रज्ञान" हें अज्ञानकार्य असल्यामुळें असत्य आहे असें ज्ञानेशाना म्हणावयाचे आहे तर रामानुज तें सत्य मानीत आहेत. त्यामुळें या शब्दसादृश्याला काहीही महत्त्व नाहीं हें वरील विवेचनावरून लक्षात येईल. असें शब्दसादृश्य वाटेल त्या दोन ग्रथातून काढून दाखविता येईल.

आता रामानुजाची अविद्येची अनुपपत्ति आणि ज्ञानेशाचें अज्ञानखडन यात कितपत साम्य आहे हें पाहण्यापूर्वी दोघाचीही भूमिका काय आहे,

कोणत्या भूमिकेवरून प्रत्येकाने ही अनुपपत्ति दाखविली तें पाहिलें पाहिजे

रामानुजानी अविद्येची अनुपपत्ति दाखविली यावरून अविद्या त्याना मान्य नाहीं असें नव्हे. "यदुक्तम् अविद्यानिवृत्तिरेव मोक्ष , सा च ब्रह्मविज्ञाना देव भवतीति । तदभ्युपगम्यते" (श्रीभाष्य पा ७) पण ही अविद्या आणि विज्ञान याच्या स्वरूपासबधीं त्याची कल्पना शकरापेक्षा भिन्न आहे ही अविद्या सदसदनिर्वचनीय, भ्रमात्मक व मायिक आहे असें शकराचार्यांचें मत आहे तर रामानुज तिला सत्य समजतात. तसेंच विज्ञान शब्दानें ते उपासना घेतात "यत्पुनरिदमुक्त पारमार्थिकत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वाभावात् । एवरूपबधनिवृत्ति भक्तिरूपापन्नोपासनप्रीत–परमपुरुष–प्रसादलभ्या इति पूर्वमेवोक्तम्।" (श्रीभाष्य १२३,२४) तेव्हा रामानुजाचा कटाक्ष, सदसदनिर्वचनीय, मायिक व भ्रामक अशा अविद्येवर आहे व तिची अनुपपत्ति त्यानी सिद्ध केली आहे. त्याना ज्या पूर्वपक्षाचें खडन करावयाचें आहे तो त्यानीं पुढीलप्रमाणें माडला आहे—

"तस्मात् परमार्थत निरस्त समस्तभेदविकल्पनिर्विशेष
चिन्मात्रैकरसकूटस्थ–नित्यसविदेव भ्रान्त्या ज्ञातृज्ञेय–
ज्ञानरूप–विविधविचित्रभेदा विवर्तते" (श्रीभाष्य पा २७)

वस्तुत भेदशून्य व निर्विशेषत्व असणारें चिन्मय ज्ञानस्वरूपच भ्रमानें ज्ञाता ज्ञेय ज्ञानरूप विविध भेदानें भासते या पूर्वपक्षाचें खडन रामानुजाना करावयाचे आहे. त्याना परमात्म्याचे निर्विशेषत्व मान्य नाही सर्व भेद सत्य आहेत असे त्याचे मत असल्यामुळें ते भ्रान्ति मानावयास तयार नाहींत म्हणजे भेदाची सत्यता सिद्ध करण्याकरिता ते भ्रान्तीचें–अविद्येचें खडन करावयास निघाले आहेत ज्ञानेश्वराचीं मतें याच्या अगदीं उलट आहेत रामानुजानीं जो पूर्वपक्ष माडला आहे तेच ज्ञानेशाचें मत आहे. ज्ञानेश परमात्मस्वरूप भेदशून्य आणि निर्विशेष मानितात व भेद आणि त्याला कारणीभूत होणारी अविद्याही असत्यच आहे हें दाखविण्याकरिता ते अविद्येची अनुपपत्ति दाखविण्यास प्रवृत्त झाले आहेत रामानुजाना अविद्या ही सदसदनिर्वचनीय, भ्रामक किंवा मायिक नसून सत्य आहे, तसेंच विविध भेदही सत्य आहेत असें दाखवावयाचें आहे तर ज्ञानेशाना अविद्या व तिच्याबरोबर सर्व भेद या दोघाचीही अनुपपत्ति दाखवावयाची आहे. अविद्याखडनाच्या दोघाच्या भूमिका एकमेकांच्या अगदीं विरुद्ध आहेत एक दक्षिणध्रुवावर, तर दुसरा उत्त-

धुनार आहे. किंबहुना ज्ञानेशाचें तत्त्वज्ञान हें रामानुजाचा पूर्वपक्ष आहे व त्याचें खडन करण्याकरिता रामानुज प्रवृत्त झाले आहेत. रामानुजाना अविद्येच्या अनुपपत्तीनें भेद सिद्ध करावयाचा आहे तर ज्ञानेशाना अविद्याच नाहीं तर तन्मूलक भेद कुठला असणार ? अशी भेदाची असिद्धि दाखवावयाची आहे.

दोघाचे हेतु जसे भिन्न आहेत त्याप्रमाणें ही अनुपपत्ति दाखविण्याचा दोघाचा क्रमही भिन्न आहे. रामानुजानीं (१) आश्रय (२) तिरोधान (३) स्वरूप (४) अनिर्वचनीयत्व (५) प्रमाण (प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, अर्थापत्ति, इतिहास-पुराण) (६) निवर्तक (७) निवृत्ति आणि (८) निवर्तक ज्ञान याची अनुपपत्ति क्रमानें दाखविली आहे. या सर्व अनुपपत्ति अमृतानुभवात ज्ञानेशानीं दाखविल्या आहेत असें पाडुरगशर्मा याचें म्हणणें आहे. त्याची ठिकाणें त्यानी पुढीलप्रमाणें दिली आहेत.

(१)	आश्रय	... प्रकरण ७	— १०,११,२४,२५,३०
(२)	तिरोधान	... प्रकरण ७	— ८,९,१४,१५
(३)	स्वरूप	प्रकरण ७	— ५,२३,३५
(४)	अनिर्वचनीय	प्रकरण ७	— ३६,३९,४०
(५)	प्रमाण प्रत्यक्ष	.. प्रकरण ७	— ४१,४२,४६,४७
	अनुमान		— ५४,५५
	शब्द		— २७८,२८९,२९०
	अर्थापत्ति		— १०४,२२३
(६)	निवर्तक	. प्रकरण ७	— ७८,८०,९८
(७)	निवृत्ति	... प्रकरण ८	— २,७,११
(८)	निवर्तक ज्ञान	.. प्रकरण ७	— ५७,१५७,२१६

वरील आकड्यावरून लक्षात येईल कीं, ज्ञानेश्वराच्या अनुपपत्तीत क्रम नाही पहिल्या तीन एकमेकात मिसळलेल्या दिसतात तसेंच ५-६-८ याही एकमेकात मिसळलेल्या आहेत व ७ वी अनुपपत्ति ८ व्या प्रकरणात गेली आहे अज्ञानाची अनुपपत्ति दाखविणारे सातवे प्रकरण सर्वांत मोठें आहे व ज्ञानेशाना रामानुजाचे अनुकरण करावयाचे असतें तर क्रमवार अनुपपत्ति देण्याला त्या प्रकरणात त्याना भरपूर अवकाश होता पण त्या तशा दिल्या नाहींत याचें खरें कारण असें आहे कीं, रामानुजाच्या इतक्या अनुपपत्ति ज्ञानेशानी दाखविलेल्याच नाहींत रामानुजाशीं साम्य दाखविण्याकरिता

त्याच्या सर्व अनुपपत्ति कशा तरी व कोठें तरी अमृतानुभवात दाखविल्यामुळें त्या येथें मिसळलेल्या दिसतात. वरील स्थळी दाखविलेल्या अनुपपत्ति आहेत किंवा काय व त्यांचें रामानुजाशी साम्य आहे काय याचें आता क्रमानें परीक्षण करू.

आश्रयानुपपत्ति—रामानुज—यदप्युच्यते, निर्विशेषे स्वयप्रकाशे वस्तुनि दोषपरिकल्पितम् ईश्वरेशितव्याद्यनन्तविकल्प सर्व जगत्। दोषश्च स्वरूप–तिरोधान–विविध–विचित्र–विक्षेपकरी सदसदनिर्वचनीयानाद्यविद्या। तदयुक्तम्। साहि किमाश्रित्य भ्रम जनयति इति वक्तव्य। न तावज्जीवमाश्रित्य-अविद्यापरिकल्पितत्वात् जीवस्य। नापि ब्रह्माश्रित्य। तस्य स्वयप्रकाशज्ञान रूपत्वेन अविद्याविरोधित्वात्। साहि ज्ञानबाध्याभिमता। (श्रीभाष्य, पा. ८३) अविद्या जीवाच्या आश्रयानें राहू शकत नाहीं, कारण तो तिचें कार्य आहे. ब्रह्माच्या आश्रयानेंही राहू शकत नाही कारण ब्रह्म स्वयप्रकाशरूप असल्यामुळे विद्याविरोधि आहे. ज्ञानाच्या योगाने तिचा नाश होतो" ज्ञानेशानीं यापैकीं, "जीवाच्या आश्रयानें राहू शकत नाहीं" हा भाग घेतला नाहीं. पुढचा अर्धा भाग घेतला आहे—

"तरी शास्त्रमत ऐसें। जे आत्माच अज्ञान असे।
आणि तेणें तो गिवसे। आश्रो जरि ॥ ७–१० ॥
तरि नुठिता दुजें। जें अज्ञान असे बिजें।
तें तेंचि आथी हे बुझे। कोण येथें ॥ ७–११॥

आत्मा हा जर अज्ञानाचा आश्रय असेल व त्याच्या ठिकाणीं अज्ञानाशिवाय काहींही नसेल तर तें अज्ञान आहे असें कोण जाणील ? हा युक्तिवाद रामानुजानीं केला नाहीं. "*सा हि ज्ञानबाध्यामता*" याच्याशीं "अहो आत्मेन जे बाधे। तेंचि आत्मेनशीं नादे। ऐशीं कायशीं विरुद्धें। बोलणीं इयें ॥ ७–३० ॥" या ओंवीचें साम्य आहे. तेव्हा आश्रयानुपपत्तीच्या बाबतींत ज्ञानेश्वर–रामानुजात अर्धवट साम्य आहे.

(२) तिरोधानानुपपत्ति—रामानुज—किं च अविद्यया प्रकाशैकस्वरूपम् ब्रह्मतिरोहितमिति वदता स्वरूपनाश एव उक्त स्यात्। प्रकाशतिरोधान नाम, प्रकाशोत्पत्तिप्रतिबंध विद्यमानस्य विनाशो वा। (पा. ८५)

ज्ञानेशानीं ही अनुपपत्ति वेगळी दिली नाहीं व या शब्दात या रीतीनेंही दिली नाहीं. आश्रयानुपपत्तीचें कारण म्हणून "तरि जेथ असे तयातें

नेणु का न करी ॥ ७–८ ॥ ” असें ज्ञानेशानीं विचारिलें आहे. जर आत्माश्रयानें अज्ञान राहात असतें तर त्यानें त्याला अज्ञानी केलें असतें. ज्या अर्थी करीत नाहीं त्याअर्थी तें त्याच्या आश्रयानें राहत नाहीं असा ज्ञानेशाचा युक्तिवाद आहे. “ प्रकाश हेंच ज्याचें स्वरूप आहे असें ब्रह्म अविद्येनें तिरोहित झालें तर स्वरूपनाशच झाला असें म्हणावें लागेल प्रकाशाचें तिरोधान म्हणजे प्रकाशोत्पत्तीला प्रतिबंध करणें किंवा विद्यमान प्रकाशाचा नाश करणे होय ” अशा शब्दात रामानुजानीं ही अनुपपत्ति दिली आहे. येथील साम्यही पूर्ण नाहीं. पहिल्या अनुपपत्तींत आश्रय हा शब्द ज्ञानेशानीं वापरला आहे. येथें तिरोधान हा शब्दही वापरलेला नाहीं. तथापि तात्पर्यांत साम्य आहे.

(३) स्वरूपानुपपत्ति–रामानुज–“अपिच निर्विषया निराश्रया स्वप्रकाशा इयमनुभूति स्वाश्रयदोषवशात् अनन्ताश्रयम् अनतविषयम् आत्मानमनुभवति इत्यत्र, किमयं स्वाश्रयदोष परमार्थभूत उत अपरमार्थभूत इति विवेचनीयम्। न तावत् परमार्थ अनभ्युपगमात् नापि अपरमार्थ तथाहि सति द्रष्टृत्वेन वा दृशित्वेन वा अभ्युपगमनीय । न तावत् दृशि । दृशिस्वरूपभेदानभ्युपगमात् भ्रमाधिष्ठानभूतायास्तु साक्षाद्दृशे माध्यमिकपक्षप्रसगेन अपारमार्थ्यानभ्युपगमाच्च । द्रष्टृदृश्ययो तदवच्छिन्नाया दृशेश्च काल्पनिकत्वेन मूलदोषान्तरापेक्षया अनवस्था स्यात् । अथ एतद्दोषपरिजिहीर्षया परमार्थसत्यनुभूतिरेव ब्रह्मस्वरूपा दोष इति चेत् ब्रह्मैव चेद्दोष प्रपचदर्शनस्यैव तन्मूल स्यात्। किं प्रपचतुल्याविद्यातरकल्पनेन । ब्रह्मणो दोषत्वे सति तस्य नित्यत्वेन अनिर्मोक्षश्च स्यात् । अतो यावद्ब्रह्म व्यतिरिक्तपारमार्थिकदोषानभ्युपगम । न तावत् भ्रान्ति उपपादिता भवति । ” (पा ८५–८६)

निर्विषय, निराश्रय आणि स्वयप्रकाश अशी अनुभूति तिच्या ठिकाणीं असलेल्या भ्रमात्मक दोषामुळे स्वत ला अनत आश्रय आहेत व अनत विषय आहेत असे समजतें या मतात जो अनुभूतीच्या आश्रयानें असणारा दोष आहे, हा खरा का खोटा आहे ? हा खरा आहे असें अद्वैतवादी म्हणू शकत नाहीत पण त्याला खोटाही मानता येत नाही तसा मानला तर तो द्रष्टा किंवा ज्ञानस्वरूप आहे असे म्हणावें लागेल पण तो ज्ञानस्वरूप होऊ शकत नाही, कारण ज्ञानाचें स्वरूप एकजिनसी ज्ञानमय आहे. भ्रमाला अधिष्ठान असणारें ज्ञानस्वरूपच जर दोषस्वरूप मानले तर शून्यवादाचा प्रसग येईल. तसेंच द्रष्टा, दृश्य व दृशि या सर्वांनाच भ्रामक मानलें तर त्याला कारण

म्हणून दुसरा भ्रम शोधावा लागेल व अनवस्थादोष येईल. हा दोष टाळावा म्हणून ब्रह्मस्वरूप अनुभूति हीच दोषरूप आहे असें म्हटलें तर प्रपंचाचें तेंच कारण होईल. वेगळी अविद्या मानावयास नको. ब्रह्म नित्य असल्यामुळें व तें दोषरूप मानल्यामुळें त्याच्यापासून कधींच सुटका होणार नाहीं व अनिर्मोक्ष प्रसंग येईल. म्हणून ब्रह्मव्यतिरिक्त असा पारमार्थिक दोष मानितां येत नसल्यामुळें भ्रमाची उपपत्ति लागत नाहीं. अशी ही रामानुजांची स्वरूपानुपपत्ति आहे.

ज्ञानेश्वरांच्या स्वरूपानुपपत्तीच्या म्हणून पुढील ओंव्या, पांडुरंगशर्मा यांनीं दाखविल्या आहेत—

हें जाणणेंयाच्या घरीं। खोचिलेंही आन न करी।
कायि चांदिणा उठे ल्हरी। मृगजळाची ॥ ७–९ ॥
तैसें आत्मा अज्ञान असिकें। असतां तो न मुके।
तें अज्ञान ल्टिकें। आलेंचि कीं ॥ ७–२२ ॥
आत्मेनशी विरोधी। म्हणोनि नुरेचि इयेसंबंधी।
वेगळें तरी सिद्धि। जायेचि ना ॥ ७–३९ ॥

रामानुजांच्या वरील युक्तिवादांत आणि ज्ञानेशांच्या ओंव्यांत साम्य असलेंच तर तें फारच थोडें आहे. याचें कारण असें आहे कीं, ज्ञानेश्वरांनीं स्वरूपानुपपत्ति वेगळी अशी दिलीच नाही. वरील तीन्ही ओंव्या आश्रय आणि तिरोधान या दोन अनुपपत्तींचें विवेचन करणाऱ्या आहेत. त्यांत रामानुजांनीं स्वरूपानुपपत्तीकरितां केलेला युक्तिवाद मुळींच नाहीं. त्या युक्तिवादाचा निष्कर्ष म्हणून जें शेवटलें वाक्य दिलें आहे त्याच्याशीं ३९ व्या ओंवीतील शेवटच्या दोन चरणांचें तेवढें साम्य दिसतें. पण त्याच्यापूर्वींचा दोघांचा युक्तिवाद भिन्न आहे.

(४) अनिर्वचनीयत्वानुपपत्ति—रामानुज–"अनिर्वचनीयत्वंच किमभिप्रेतम्। सदसद्विलक्षणत्वमितिचेत्। तथाविधस्य वस्तुनः प्रमाणशून्यत्वेन अनिर्वचनीयतेव स्यात्। एतदुक्तं भवति। सर्वंहि वस्तुजातं प्रतीतिव्यवस्थाप्यम्। सर्वाच प्रतीतिः सदसदाकारा। सदसदाकारायाः प्रतीतेः सदसद्विलक्षणं विषय इत्यभ्युपगम्यमाने सर्वं सर्वप्रतीतेः विषय. स्यात्" (८६)

"अनिर्वचनीयत्व म्हणजे काय? जे सत्‌ही नाहीं व असत्‌ही नाहीं तें, असें म्हटलें तर अशी वस्तु कोणत्याही प्रमाणानें उपलब्ध होत नसल्यामुळें

तिच्याविषयीं काहींच बोलता येणार नाहीं. सर्व वस्तु अनुभवविषय असतात. तो अनुभव अस्तित्वविषयक किंवा नास्तित्वविषयक असतो. अशा अनुभवाला सत्‌ही नाहीं व असत्‌ही नाहीं अशी वस्तु विषय होते असें म्हटलें तर वाटेल तें वाटेल त्या अनुभवाचा विषय होऊ शकेल." अशी अनिर्वचनीयत्वाची रामानुजानीं दाखविलेली अनुपपत्ति आहे. ज्ञानेश्वराच्या या अनुपपत्तीच्या पुढील ओंव्या दाखविल्या जातात

लवणाची मासोळी । जरी होय जिव्हाळी ।
तरी जळीं ना वेगळी । न जिये जेवीं ॥ ७-३६ ॥
नाना पुनिवेचेनि आवारें । दिहा भेण राती महुरे ।
कीं येतचि सुधाकरें । गिळिजे जेवी ॥ ७-३९ ॥
तयापरि उभयथा । अज्ञानशब्द गेला वृथा ।
हा तर्कावाचूनि हाता । स्वरूपें नये ॥ ७-४० ॥

अज्ञान हें आत्माश्रयानें राहू शकत नाहीं व त्याला स्वतत्रही अस्तित्व नाहीं. याला पहिल्या दोन ओंव्या दृष्टान्त म्हणून दिल्या असून तिसऱ्या ओंवीत अज्ञान हें स्वरूपानें प्रत्यक्षप्रमाणाचा विषय होत नसल्यामुळें अनुमाना शिवाय तें हाताला लागत नाहीं असें सांगितलें म्हणून या ओंव्या आश्रयानुपपत्तीमध्ये किंवा प्रत्यक्षप्रमाणाच्या अनुपपत्तीमध्यें अंतर्भूत होतील. कारण ४० वी ओंवी पुढील ओंवीपासून सुरू होणाऱ्या प्रमाणानुपपत्तीची प्रस्तावना म्हणूनच दिली आहे असें दिसतें

तरी अज्ञानस्वरूप कैसें । काय कार्यानुमेय असे ।
कीं प्रत्यक्षचि दिसे । धाडोळू आता ॥ ४१ ॥

अशी पुढची ओंवी आहे. तेव्हा वरील ओंव्यात रामानुजाप्रमाणें अनिर्वचनीयत्वाची अनुपपत्ति मुळातच नसल्यामुळें साम्य कोठून आढळणार ? उलट "दोरा सर्पाभास होये । तो तेणें दोरें वाधो ये । ना दवडणें न साहे । जयापरी ॥ ७-३८ ॥" या मागच्याच ओंवीत रज्जुसर्पाच्या दृष्टान्तानें अविद्येचें सदसदनिर्वचनीयत्व मान्य केलें आहे. सहाव्या प्रकरणातील पुढील ओंवी पहा—

" आणि इयेचें अनिर्वाच्यपण । तें दुजेंहि देवागण ।
आपला अभाव आपण । साधितसे ॥ ६-२९ ॥"

येथें अविद्या ही अनिर्वचनीय असल्यामुळेंच तिचा अभाव सिद्ध होतो असें म्हटलें आहे. म्हणजे रामानुजाच्या अगदीं विरुद्ध असा हा युक्तिवाद आहे.

रामानुज हे अनिर्वचनीयत्वाची अनुपपत्ति दाखवीत आहेत तर ज्ञानेश अनिर्वचनीयत्व मान्य करून अविद्येचा अभाव दाखवीत आहेत तेव्हा या अनुपपत्तीच्या बाबतीत रामानुजाशीं ज्ञानेशाचें साम्य नाहीं एवढेंच नव्हे तर विरोध आहे.

(५) प्रमाणानुपपत्ति—प्रत्यक्षप्रमाण-रामानुज —" कारणाज्ञानविषयं प्रत्यक्ष तावत् अहमज्ञ मा अन्यच न जानामीत्यपरोक्षावभास । अय तु न ज्ञानप्रागभावविषय । स हि षष्ठप्रमाणगोचर । अय तु अह सुखीतिवदपरोक्ष'। (८६) अत्रोच्यते । अहमज्ञ॰ माम् अन्यच न जानामीत्यत्रोपपत्तिसहितेन केवलेन च प्रत्यक्षेण न भावरूपम् अज्ञान प्रतीयते । विषयत्वेन आश्रयत्वेन च अज्ञानस्य व्यावर्तकतया प्रत्यगर्थ प्रतिपन्नोऽप्रतिपन्नो वा । प्रतिपन्नश्चेत्, तत्स्वरूपज्ञाननिवर्त्य तदज्ञान तस्मिन् प्रतिपन्ने कथमिव तिष्ठति। अप्रतिपन्नश्चेत्, व्यावर्तकाश्रयविषयज्ञानशून्य अज्ञान कथमनुभूयेत् । (८८) नित्यमुक्त स्वप्रकाशचैतन्यैकस्वरूपस्य ब्रह्मण अज्ञानानुभवश्च न संभवति। (८९)

" मी अज्ञ आहें, मी स्वत ला आणि इतराना जाणीत नाहीं असा अज्ञानाचा प्रत्यक्ष अनुभव येतो हें अज्ञान म्हणजे ज्ञानाचा प्रागभाव नव्हे, तो सहाव्या अनुपलब्धि प्रमाणाचा विषय आहे हा अनुभव " मी सुखी आहें " या प्रकारचा असल्यामुळें भावरूप अज्ञानाचा आहे."

यावर असें उत्तर आहे की, "अशा तऱ्हेच्या भावरूप अज्ञानाचा प्रत्यक्ष अनुभव येणें शक्य नाहीं अशा अज्ञानाचा विषय म्हणून, आश्रय म्हणून किंवा व्यावर्तक म्हणून प्रत्यगात्मा तुम्ही मानता कीं नाहीं ? मानीत असाल तर त्याच्या स्वरूपज्ञानानें व्यावृत होणारें अज्ञान त्याच्या ठिकाणीं कसें राहू शकेल ? प्रत्यगात्मा मानीत नसाल तर ज्याला व्यावर्तक नाहीं, आश्रय नाहीं, विषय नाहीं असें अज्ञान कसें मानिता येईल ? शिवाय नित्यमुक्त स्वप्रकाश चैतन्यस्वरूप जें ब्रह्म त्याला अज्ञानाचा अनुभव येणें शक्य नाहीं "

प्रत्यक्ष प्रमाणानें अज्ञानाची सिद्धि होत नाहीं हें सांगण्याकरिता रामानुजानीं जो सविस्तर युक्तिवाद केला आहे त्यातील महत्त्वाचा भाग वर दिला आहे. ज्ञानेश्वराचा युक्तिवाद पुढीलप्रमाणें आहे—

अहो प्रत्यक्षादि प्रमाणां । कीजे जयाची घेणी ।
ती अज्ञानाची करणी । अज्ञान नव्हे ॥ ७-४१ ॥

(६) अनुमानानुपपत्ति—रामानुज—“तदिदं भावरूपम् अज्ञानम् अनुमानेन अपि सिध्यति। विवादाध्यासितं प्रमाणज्ञानम् स्वप्रागभावव्यतिरिक्त-विषयावरणस्वनिवर्त्यस्वदेशगतवस्त्वंतरपूर्वकम्, अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात्, अंधकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावत् इति। (८८)...यदुक्तं अज्ञानेन भावरूपम् अज्ञानं सिध्यतीति। तदसत्। अनुमानासंभवात्।” (९१-९२)

प्रमाणज्ञानाच्या पूर्वी त्याच्या प्रागभावाशिवाय त्याच्या विषयाला आवृत करणारें, त्याच्या योगानें निवृत्त होणारें असें एक भावरूप अज्ञान त्याच्या ठिकाणीं असतें. कारण अंधारांतील दिव्याप्रमाणें प्रमाणज्ञान हें अप्रकाशित अर्थ प्रकाशित करतें.

हें अनुमान बरोबर नाहीं. कारण त्यांतील हेतूनें एका ऐवजीं दोन अज्ञानें सिद्ध होतात. (१) ज्ञानाचा प्रागभावरूप अज्ञान आणि (२) भावरूप अज्ञान. शिवाय दृष्टान्तही बरोबर नाहीं. दिवा कधीं वस्तूला प्रकाशित करीत नाहीं. वस्तूचें प्रकाशक ज्ञानच असतें. ज्ञान नसेल तर दिवा असूनही वस्तूचा प्रकाश होणार नाहीं. अशा रीतीनें हेतु व दृष्टान्त बरोबर नसल्यामुळें या अनुमानाचें रामानुजांनीं सविस्तर खंडन केलें आहे. अनुमानाच्या अनुपपत्तीच्या ज्ञानेशांच्या पुढील ओंव्या पांडुरंगशर्मा यांनीं दिल्या आहेत—

> मा हें प्रमाणचि जुवी। आयी हे कोण प्रस्तावी।
> येणेंही बोलें जाणावी। अज्ञानउखी॥ ७-५४॥
> एवं प्रत्यक्ष अनुमान। यया प्रमाण भाजन।
> न होनि जालें अज्ञान। अप्रमाण॥ ७-५५॥

या ओंव्यात अनुमान कोणतें तेंही दिलें नाहीं व त्याचे खडन कसें केलें तेंही दिले नाही. फक्त प्रत्यक्ष, अनुमान या प्रमाणाचा विषय होत नसल्यामुळें अज्ञान अप्रमाण होत आहे एवढेंच म्हटले आहे. अज्ञानाचें जें कार्य तेंच अज्ञान म्हटलें तर प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय वगैरे सर्वच अज्ञान होत असल्यामुळें प्रमाण उरतच नाहीं. त्यामुळे अज्ञान हे प्रत्यक्ष अनुमानादि कोणत्याही प्रमाणाचा विषय होत नाही असे ज्ञानेशानी सागितलें आहे. तेव्हा वरील ओंव्यात अनुमानाची नव्हे तर सर्व प्रमाणाची अनुपपत्ति सागितली आहे. रामानुजाप्रमाणें अनुमान व त्याचें खडनही दिलें नाहीं. त्यामुळें अनुमानप्रमाणाच्या वर दिलेल्या अनुपपत्तीतही रामानुज-ज्ञानेशाचें काहीही साम्य नाहीं.

अनुमानप्रमाणाच्या बाबतींत " पाडुरगशर्मा " याच्या नजरेंतून सुटलेलें एक साम्य येथे नमूद करणें इष्ट होईल. कारणाज्ञान हें प्रत्यक्ष प्रमाणाचा विषय होतें असे सागण्यापूर्वी " कृत्स्नस्य मिथ्यारूपस्य तदुपादानत्व च मिथ्याभूतस्य अर्थस्य मिथ्याभूतमेव कारण भवितुम् अर्हतीति हेतुबलादवगम्यते " (८६) असें एक गौण अनुमान रामानुजानीं माडलें आहे. तें त्याचें मुख्य अनुमान नसल्यामुळें त्याचे खडन त्यानीं केलें नाहीं वर दिलेलें मुख्य अनुमान माडून त्याचें खडन केलें आहे. ज्ञानेशानीं गौण अनुमान पुढील ओंव्यात घेतलेलें दिसतें—

तरी ते आपणया पुढें । दृश्य पघळे एवढें ।
आपण करी फुडें । द्रष्टेपण ॥ ७–८७ ॥
जेथें आत्मत्वाचें साकडें । तेथें उठे हें येवढें ।
आणि उठिलें तरी रोकडें । देखत असे ॥ ८८ ॥
न दिसे जरी अज्ञान । तरी आहे हें नव्हे आन ।
यया दृश्य अनुमान । प्रमाण झाले ॥ ८९ ॥

आत्म्यावर दृश्याचा जो हा आभास होतो त्यावरून अज्ञान प्रत्यक्ष दिसलें नाहीं तरी अनुमित होतें. रामानुजाच्या गौण अनुमानाशीं याचें साम्य आहे. "ज्ञानस्वरूप आत्म्यापासून अज्ञान व तत्कार्य जग निर्माणच होणें शक्य नाही. जग हें ज्ञानस्वरूपच आहे" असें या अनुमानाचें खडन ज्ञानेशानीं पुढें केलें आहे. तसें रामानुजानीं केलें नसल्यामुळें येथील साम्यही अर्धवट आहे. रामानुजाचें मुख्य अनुमान व त्याचें खडन ज्ञानेशानीं घेतलेलें नाहीं हें

चर सांगितलेंच आहे. तसेंच रामानुजांनीं अज्ञानाची सिद्धि होत नाही असें दाखविणारीं नऊ उलट अनुमानें मांडली आहेत. तीही ज्ञानेशांनीं घेतलेलीं नाहींत.

(७) श्रुतिप्रमाणानुपपत्ति—रामानुज—"सदसदनिर्वचनीयं अज्ञान श्रुतिसिद्धम् इति। तदसत्। अनृतेन हि प्रत्यूढा इत्यादिषु अनृतशब्दस्य अनिर्वचनीयानभिधायित्वात्। ऋतेतरविषयो हि अनृतशब्द। ऋतमिति कर्मवाचि। नहि सर्वत्र मायाशब्दो मिथ्या–विषय.।" (१०१–१०२). "अनृतेन हि प्रत्यूढा" ही श्रुतीसुद्धा सदसदनिर्वचनीय अज्ञान सांगते हें म्हणणें खरें नाहीं. अनृत शब्दाचा तसा अर्थ नाहीं. ऋत म्हणजे कर्म, जें कर्म नव्हे तें अनृत असा अर्थ आहे. तसेंच माया शब्द नेहमींच मिथ्या अशा अर्थी योजिलेला नसतो." ज्ञानेशाच्या ओंव्या—

> आखरीं तव गोवरु। पुढारा अनृतवादु।
> मा कैसा अज्ञानवादु। कीजे ज्ञानीं॥ ७–२७८॥
> प्रकाशु तो प्रकाश कीं। यासी न वचे घेई चुकी।
> म्हणौनि जग असिकी। वस्तुप्रभा॥ २८९॥
> "विभाति यस्यभासा। सर्वमिदम्" हा ऐसा।
> श्रुति काय वायसा। ढेकर देती॥ २९०॥

श्रुत्यनुपपत्तीच्या या विवेचनातही रामानुज-ज्ञानेशांत साम्य आढळत नाहीं. अनिर्वचनीय अज्ञानपर श्रुति उदाहृत करून त्यांचे तसे अर्थ नाहींत असें रामानुजांनीं दाखविलें आहे. ज्ञानेशानीं असें विवेचन केलेलें नाहीं. "हें सर्व ज्ञानस्वरूप आहे" याला श्रुतीचा आधार दिला आहे. तेव्हां येथेंही साम्य दिसत नाहीं.

(८) अर्थापत्ति—रामानुज—"नापि ऐक्योपदेशानुपपत्त्या। नहि "तत्त्वमसि" इति जीवपरयोरैक्योपदेशे सति, सर्वज्ञे सत्यसङ्कल्पे ...ब्रह्मणि निरुद्धाज्ञानपरिकल्पनाहेतुभूता काचिदपि अनुपपत्तिर्दृश्यते।" (१०३)

"तत्त्वमसि" हें जें जीवब्रह्माचें ऐक्य सांगितलें आहे त्यामुळें अर्थातच अविद्येची सिद्धि होते असेंही म्हणणें योग्य नाहीं. कारण ऐक्य सांगितलें एवढ्यामुळें अज्ञान मानलेंच पाहिजे, एरवीं ऐक्याची उपपत्ति लागत नाहीं असें म्हणता येणार नाहीं.

ज्ञानेशाच्या ओंव्या—

"कोण्हाचें असणेनवीण असे। कोणी न देखताचि दिसे।
हें आथी तरी कायसें। हरतळेंपण ॥ ७–१०४ ॥
येथ देखोनि का न देखोनि। ऐक्य का नाना होऊनि।
परि हा येणेंवाचूनि। देखणे असे ॥ ७–२२३ ॥

या ओंव्यात आणि रामानुजाच्या वरील अर्थापत्तीच्या अनुपपत्तींत काडीचेंही साम्य नाहीं. रामानुजाच्या प्रत्येक अनुपपत्तीपुढें ज्ञानेशाच्या कुठल्या तरी ओंव्या ठेवून साम्य दाखविण्याचा प्रकार येथें अगदींच हास्यास्पद झाला आहे.

(९) इतिहासपुराणानींही अविद्येचें प्रतिपादन केलें नाहीं असें रामानुजानीं सविस्तर दाखविलें आहे. ज्ञानेशानीं शब्दप्रमाणातील या विभागाचीही अनुपपत्ति रामानुजाप्रमाणें दाखविली आहे असें पाडुरंगशर्मा यानी दाखविलें नाहीं हें भाग्यच होय.

(१०) निवर्तकानुपपत्ति—या सदराखालीं "निर्विशेषब्रह्मज्ञानादेव अविद्यानिवृत्तिं वदति श्रुतय इति। तदसत्। (११०)" हे रामानुजाचे उद्गार पाडुरंगशर्मानीं दिले आहेत. श्रुतिवाक्यात निर्विशेष ब्रह्माचें प्रतिपादन नाहीं हें रामानुज सागत आहेत:—"ब्रह्मण सविशेषत्वादेव सर्वाण्यपि वाक्यानि सविशेषमेव ब्रह्म प्रतिपादयन्तीत्युक्तम्। तत्त्वमस्यादिवाक्येषु सामानाधिकरण्य न निर्विशेषवस्त्वैक्यपरम्। तत्त्वपदयो सविशेषब्रह्माभिधायित्वात्।" ज्ञानेशाच्या अगदीं विरुद्ध असें हें मत आहे. कारण ज्ञानेशाच्या मतें ब्रह्म निर्विशेष आहे. "विशेषाचेनि नावें। आत्मत्वहि न साहवे।" अमृ० २–४० ॥ पाडुरंगशर्मानीं निवर्तकानुपपत्तीचे जे रामानुजाचे उद्गार दिले आहेत, त्याच्याशीं सदृश म्हणून ज्ञानेशाच्या पुढील ओंव्या दिल्या आहेत—

अहो कोण्हेही वेळे। आमीं अथवा वगळे।
विचाराचे डोळे। देखते का ॥ ७–७८ ॥
इतुलियाहि भागु। अज्ञानाचा तरि तो मागु।
निगे ऐसा वागु। पडता कां देवा ॥ ७–८० ॥
अज्ञान एक घडे। हें जयास्तव निवडे।
तें अज्ञान नव्हे फुडें। कोणे काळीं ॥ ७–१८ ॥

या ओंव्यांचें वरील निवर्तकानुपपत्तीच्या रामानुजाच्या वाक्याशीं काय साम्य आहे तें शोधूनही सापडणें कठीण आहे. ज्ञानेशाच्या वरील ओंव्या

निवर्तकाची अनुपपत्ति सागत नसून निवर्त्य अशा अज्ञानाचाच पत्ता लागत नाहीं अशी निवर्त्यानुपपत्ति सागत आहेत आणि ७८ व ८० व्या ओंवीवरून एकदम मागें १८ व्या ओंवीवर उडी मारून निवर्तकानुपपत्ति शोधण्याचा प्रयत्न, वसें तरी मारून मुटकून नसलेलें साम्य दाखविलें जात आहे ही गोष्ट उघड करीत आहे.

(११) निवृत्त्यनुपपत्ति—रामानुज—"यत्पुनरिदमुक्तम्, ब्रह्मात्मैकत्वविज्ञानेनैव अविद्यानिवृत्तिर्युक्तेति । तदयुक्तम् । बधस्य पारमार्थिकत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वाभावात् । बधस्य मिथ्यात्व कथमिव शक्यते वक्तुम्"। (१२३)

अविद्या–बध सत्य असल्यामुळें ज्ञानानें त्याची निवृत्ति होणें शक्य नाहीं असें रामानुज सागत आहेत. ज्ञानेशाच्या ओव्या—

परि आम्हा आम्ही आहो। तें कैसें पाहों जावो।
तव काय कीजे ठावो। लाजिजे ऐसा ॥ ८–२ ॥
प्रकटो रूपो न लाहो। येथे नाहीं नवलावो ॥ ८–७ ॥
राती म्हणोनि दिवे। पडती का लावावे।
वाचूनि सूर्यासवे। शिणणें होय॥ ८–११ ॥

सत्य अविद्येची ज्ञानानें निवृत्ति होणें शक्य नाहीं असें रामानुज सागत आहेत तर अविद्या अजिबात नाहीं तेव्हा निवृत्ति कसली करावयाची असें ज्ञानेश विचारीत आहेत या दोन टोंकाच्या परस्परविरुद्ध मतामध्यें साम्य कोठून आढळणार ? दुसरी गोष्ट अशी आहे कीं, या ओंव्या ज्ञानखडनाच्या आठव्या प्रकरणातील आहेत तेथें रात्रच नाहा तेव्हा दिव्याची गरज काय ? अशी ज्ञानाची अनावश्यकता वरील ओव्यात प्रतिपादिली आहे. ज्ञानाची अनुपपत्ति येथें सागावयाची आहे. निवृत्त्यनुपपत्ति सागावयाची नाहीं. "भावरूपम् अज्ञान न ज्ञानविनाश्य, भावरूपत्वात् घटत्वादिवत् " या अनुमानात रामानुजानीं "बधस्य पारमार्थिकत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वाभावात्" ह्याच अर्थ सागितला आहे.

(१२) निवर्तक–ज्ञानानुपपत्ति —रामानुज–"ज्ञान न वस्तुनो विनाशकम्" असें एक अनुमान "प्रतिप्रयोगाश्च" म्हणून जा ९ अनुमानें दिली आहेत त्यात केलें आहे. शिवाय वेदान्त्याच्या मताप्रमाणें "निवर्तकज्ञानस्य मिथ्यारूपत्वात् तस्य निवर्तकातर मृग्यम् । (१२४)" निवर्तक ज्ञानही मिथ्या असल्यामुळें त्याचें निवर्तक ज्ञान शोधलें पाहिजे असा अनवस्थादोष

येतो. शिवाय या ज्ञानाचा कोणी कर्ता दिसत नाही हें पुढील उताऱ्यात सांगितले आहे—" अपि च चिन्मात्र-ब्रह्मव्यतिरिक्त-कृत्स्न-निषेध-विषय-ज्ञानस्य कोऽय ज्ञाता ? अध्यास-रूप इति चेन्न। तस्य निषेध्यतया निवर्तक-ज्ञानकर्मत्वात् तत्कर्तृत्वानुपपत्ते । " (१२४) निवर्तक ज्ञानाचा ज्ञाता जीव म्हटला तर तो स्वत च निषेध्य असल्यामुळे तो निवर्तक ज्ञानाचें कर्म आहे. त्या ज्ञानाचा तो कर्ता होऊ शकत नसल्यामुळें निवर्तक ज्ञानाची अनुपपत्ति आहे. असें रामानुजानी सविस्तर प्रतिपादिलें आहे. ज्ञानेशाच्या ओंव्या पुढीलप्रमाणें आहेत—

आत्मया स्वप्न दाऊ । न शके कीर बहु ।
परि ठाये ठाऊ । निदेजो नेणें ॥ ७–५७ ॥
जे अनादिच दृश्यपणें । अनादिच देखणें ।
हे आता काई कोणें । रचों जावें ॥ ७–१५७ ॥
म्हणोनि आपणपें द्रष्टा । न करिता असे पैठा ।
आता जालाचि दिठा । का करावा ? ॥ ७–२१६ ॥

५७,१५७,२१६ अशा तीन ठिकाणच्या या तीन ओंव्या आहेत. बरे त्यात तरी निवर्तकज्ञानाची अनुपपत्ति सांगितली आहे म्हणावें तर तिकडूनही निराशाच होते. पहिल्या ओंवीत अज्ञान हें आम्याला स्वप्न दाखवू शकत नाही किंवा निद्रितही करीत नाही, असें सांगितलें आहे. दुसऱ्या ओंवीत दृश्यपण व द्रष्टेपण अनादि असल्यामुळें त्याची निर्मिति करावयाची नसते असें सांगितलें आहे. व तिसऱ्या ओंवीत आत्मा स्वत ला द्रष्टा न करिता सहजस्थितींत असतो मग त्याला द्रष्टा का करावा असें सांगितले आहे. यात रामानुजानीं दाखविल्याप्रमाणें निवर्तक ज्ञानाची अनुपपत्ति कुठेंही सांगितली नाहीं, मग साम्य कुठून असणार ?

याप्रमाणें द्विचंद्रज्ञानाचें एक व अज्ञानाच्या अनुपपत्तींचीं बारा अशा तेरा स्थळाचें परीक्षण केलें त्यात असें आटळून आलें कीं, आश्रय, तिरोधान व अनुमान या तीन ठिकाणीं अर्धवट साम्य आहे. बाकीच्या १० ठिकाणीं काहींही साम्य नाही व अनिर्वचनीयत्वाविषयीं तर विरोध आहे. रामानुजाचा परिणाम अमृतानुभवावर झाला आहे हें दाखविण्याच्या भरात रामानुजाच्या वाक्यापुढें अमृतानुभवाच्या कुठल्या तरी ओव्या ठेवून हें साम्य दाखविलें आहे. " रामानुजाचें श्रीभाष्य व ज्ञानेश्वराचा अमृतानुभव हे दोन्ही ग्रंथ

शेजारी ठेवून पाहिले तर श्रीभाष्याचीं फारशीं पानें उलटलीं नाहीत तोंच वाचकास आश्चर्यचकित करून सोडण्यासारखीं विचारसाम्यतेचीं स्थळें ज्ञानेश्वराचे अमृतानुभवात किती तरी दिसून येतात,[3]" हें पाडुरंगशर्मा याचें विधान किती पोकळ आहे हें त्यानीं नमुन्यादाखल दिलेल्या स्थळाचें जें वर परीक्षण केलें त्यावरून लक्षात येईल. आपलें म्हणणें पोकळ आहे याची "पाडुरंगशर्मा" यानाही जाणीव असावी. कारण ते पुढें लिहितात "तेंच वेगळ्या क्रमात व किंचित् निराळ्या रचनेनें परतु भिन्न स्वरूपात आपल्या प्रतिपादनीय सिद्धान्तास दुजोरा येईल अशा पद्धतीनें श्रीभाष्यातील इष्ट तेवढ्या कल्पना इच्छित वळणावर घेऊन व अनभीष्ट कल्पना दूर टाकून देऊन अनुभवामृतात ज्ञानेश्वरानीं रामानुजीय थाटावर अविद्येची अनुपपत्ति सिद्ध केली आहे.[4]" साम्य दाखविण्याची ही पद्धति अपूर्व होय यात शका नाहीं "वेगळ्या क्रमात निराळ्या रचनेनें इष्ट कल्पना घेऊन, अनिष्ट टाकून" दोन कट्ट्या शत्रूच्या लेखनातही साम्य दाखविता येईल आणि तसाच प्रकार येथें झाला आहे अविद्येची जी अनुपपत्ति रामानुजानीं दाखविली आहे ती सदसदनिर्वचनीय अशा अविद्येची दाखविली आहे. अविद्या मुळींच नाहीं असें त्याचें म्हणणें नसून ती सत्य आहे व भेदही सत्य आहे असें त्याचें म्हणणें आहे व याकरिता सदसदनिर्वचनीय अविद्या खोडून काढण्याचा त्याचा प्रयत्न आहे. "कृत्स्नस्य चिदचिद्वस्तुन. सर्वावस्थावस्थितस्य पारमार्थिकस्यैव परस्य ब्रह्मण शरीरतया रूपत्व . प्रतिपादितम्, पर ब्रह्म सविशेषम्, तद्विभूतिभूतम् जगदपि पारमार्थिकमेव इति ज्ञायते" (६९) याच्या उलट ज्ञानेश्वर ब्रह्म निर्विशेष मानतात व अविद्या सदसदनिर्वचनीय असल्यामुळेंच खोटी आहे असें मानून ब्रह्मावाचून कांहीं निर्माणच झालें नाही, सर्व ब्रह्मच आहे असा सिद्धान्त करितात. त्यामुळें रामानुजाच्या सिद्धान्ताचें खडन करण्याकरिता अमृतानुभव लिहिला आहे व अविद्येच्या अनुपपत्तीची रामानुजीय कल्पना ज्ञानेश्वरानी त्याच्याच गळ्यात उलट अडकविली आहे असेंच म्हटलें पाहिजे. अशा दोन ग्रथकारात विचारसाम्य कुठून आढळणार? आश्रय, तिरोधान व अनुमानातील जें अस्पष्ट साम्य आढळतें तें इतकें सार्वे आहे की त्याला रामानुजाचीच अपेक्षा आहे असें नाहीं.

३ पाडुरंगशर्मा–' ज्ञानेश्वर महाराज व इतर तत्त्ववेत्ते", चित्रमयजगत्, डिसेंबर १९२१
४ पाडुरंगशर्मा–" ज्ञानेश्वर महाराज व इतर तत्त्ववेत्ते", चित्रमयजगत्, डिसेंबर १९२१

येतो. शिवाय या ज्ञानाचा कोणी कर्ता दिसत नाहीं हें पुढील ... सागितले आहे—" अपि च चिन्मात्र-ब्रह्मव्यतिरिक्त-कृत्स्न-निषेध-... ज्ञानस्य कोऽयं ज्ञाता ? अध्यास-रूप इति चेन्न। तस्य निषेध्यतया ज्ञानकर्मत्वात् तत्कर्तृत्वानुपपत्ते। " (१२४) निवर्तक ज्ञानाचा ज्ञाता म्हटला तर तो स्वत च निषेध्य असल्यामुळे तो निवर्तक ज्ञानाचें कर्म त्या ज्ञानाचा तो कर्ता होऊ शकत नसल्यामुळें निवर्तक ज्ञानाची ... आहे. असें रामानुजानी सविस्तर प्रतिपादिलें आहे. ज्ञानेशाच्या पुढीलप्रमाणें आहेत—

> आत्मया स्वप्न दाऊ। न शके कीर बहु।
> परि ठाये ठाऊ। निदेजो नेणें ॥ ७–८७ ॥
> जे अनादिच दृश्यपणें। अनादिच देखणें।
> हे आता काई कोणें। रचौं जानें ॥ ७–१८७ ॥
> म्हणोनि आपणपें द्रष्टा। न करिता असे पैठा।
> आता जालाचि दिठा। का कराया ? ॥ ७–२१६ ॥

८७,१८७,२१६ अशा तीन ठिकाणच्या या तीन ओंव्या बरें त्यात तरी निवर्तकज्ञानाची अनुपपत्ति सागितली आहे ... तिकडूनही निराशाच होते. पहिल्या ओंवींत अज्ञान हें ... दाखवू शकत नाहीं किंवा निद्रिस्तही करीत नाहीं, असें सागित... दुसऱ्या ओंवींत दृश्यपण व द्रष्टेपण अनादि असल्यामुळें त्याची करावयाची नसते असें सागितलें आहे. व तिसऱ्या ओंवींत आत्मा द्रष्टा न करिता सहजस्थितींत असतो मग त्याला द्रष्टा का ... सागितले आहे. यात रामानुजानीं दाखविल्याप्रमाणें निवर्तक ज्ञानाची ... कुठेंही सागितली नाहीं, मग साम्य कुठून असणार ?

याप्रमाणें द्विचद्रज्ञानाचे एक व अज्ञानाच्या अनुपपत्तींचीं तेरा स्थळाचें परीक्षण केलें त्यात असें आटळून आलें कीं, आश्रय, व अनुमान या तीन ठिकाणीं अर्धवट साम्य आहे. बाकीच्या १० ... काहींही साम्य नाहीं व अनिर्वचनीयत्वाविषयीं तर विरोध आहे. ... परिणाम अमृतानुभवावर झाला आहे हें दाखविण्याच्या भरात ... वाक्यापुढें अमृतानुभवाच्या कुठल्या तरी ओंव्या ठेवून हें साम्य ... आहे. " रामानुजाचें श्रीभाष्य व ज्ञानेश्वराचा अमृतानुभव हे दोन

अध्यासामुळें चालले आहेत. अध्यास सपला, अविद्या मिथ्या आहे असें कळलें कीं प्रमाण, प्रमेयादिकांचे द्वैत नष्ट होऊन सर्व व्यवहार थांबतो. म्हणून शास्त्रें हीं अशा ज्ञान्याकरिता नाहीत. " अविद्यावद्विषयाण्येव प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि शास्त्राणि च।" अविद्यावानाकरिता शास्त्रें व प्रमाणप्रमेयव्यवहार असतो, त्यामुळें वस्तुत नसलेली अविद्या उपपत्तीकरिता गृहीत धरून शास्त्रातील विवेचन केलेलें असतें. तसे तें शंकराचार्यांच्या ग्रंथातही केले आहे. पण त्याचा अर्थ ते अविद्या सत्य मानतात असा नव्हे. अध्यास वा अविद्या मिथ्या आहे, आकाशाच्या निळेपणाप्रमाणें अध्यास होतो तो खोटा आहे. प्रमाणप्रमेय-व्यवहार अध्यासमूलक आहे द्रष्टा आणि दृश्य हे तम प्रकाशवत् विरुद्ध आहेत, अध्यासामुळें मूळ वस्तूवर काहींही परिणाम होत नाहीं, वगैरे मुद्दे शंकर व ज्ञानेशानीं दोघानीही प्रतिपादिले आहेत अविद्येच्या मिथ्यात्वाची व आश्रय आणि तिरोधानाची अनुपपत्ति शंकराच्या वरील विवेचनातून व तम-प्रकाशाच्या दृष्टान्तातून सहज सुचणारी आहे "अज्ञानतम मेळणी। आत्मा प्रकाशाची खाणी। आता दोहा मिळणी। एकी कैसी॥" ७-२९॥ येथें तम-प्रकाशाच्या दृष्टान्तानेंच आत्मा आणि अविद्या यातील विरोध व त्यामुळें येणारी आश्रय आणि तिरोधानानुपपत्ति ज्ञानेशानीं दाखविली आहे. तिरोधानाची अनुपपत्ति स्वतंत्रपणें न सागता आश्रयानुपपत्ति दाखविण्याकरिता त्याच विवेचनात तिरोधानुपपत्तीचा अतर्भाव ज्ञानेशानीं केला आहे हें मागें पाहिलेंच आहे.

योगवासिष्ठातही अविद्या वस्तुत नाहींच असें सांगितलें आहे –जगद्-भ्रमोऽय दृश्योऽपि नास्त्येवेत्यनुभूयते। वर्णाव्योम्नइवाखेदात् विचारेणामुनानघ॥ ॥ १-३-९॥ येथेंही आकाशाचा दृष्टान्त घेतला आहे

अविद्यया आत्मतत्त्वस्य सबधो नोपपद्यते।
सबध सदृशाना च य स्फुट स्वानुभूतित॥ ३-१२१-३३॥

अप्रेक्ष्यमाणा स्फुरति प्रेक्षिता तु विनश्यति।
असमपरिज्ञायमानरूपैव वल्गति॥ ४-४१-१०॥

साम्यच शोधावयाचें तर श्रीभाष्यात शोधण्यापेक्षा ज्ञानेशाचे समानधर्मे जे शंकराचार्य व योगवासिष्ठकार त्याच्या ग्रंथात का शोधू नये ? उदाहरणार्थ, ब्रह्मसूत्रावरील शांकरभाष्याच्या आरंभींचे पहिलेंच वाक्य पहा –"युष्मदस्मत्प्रत्यय-गोचरयो विषयविषयिणो तमःप्रकाशवद्विरुद्धस्वभावयो. इतरेतरभावानुपपत्तौ सिद्धायां तद्धर्माणामपि सुतराम् इतरेतरभावानुपपत्ति इत्यत अस्मत्प्रत्ययगोचरे विषयिणि चिदात्मके युष्मत्प्रत्यय-गोचरस्य विषयस्य तद्धर्माणा च अध्यास मिथ्येति भवितुम् युक्तम् ।"

यात विषय आणि विषयी हे तमःप्रकाशाप्रमाणें विरुद्ध स्वभावाचे असून त्याचा व त्याच्या धर्मांचा एकमेकावर होणारा अध्यास हा मिथ्या आहे असें सांगितलें आहे. ज्ञानेश्वराचा अमृतानुभव हा शंकराचार्यांच्या या अध्यासभाष्यातील प्रमुख व मूळ सिद्धान्तावरील विस्तृत प्रवचन आहे असें म्हणण्याइतकें साम्य त्या दोघांच्या विचारप्रणालींत खात्रीनें आहे. अध्यास हा जसा मिथ्या आहे असें शंकराचें मत आहे तसेंच अविद्या मिथ्या आहे असें ज्ञानेशाचें मत आहे. " तमेत अध्यास पंडिता अविद्येति मन्यते ।" अध्यास म्हणजेच अविद्या असें शंकरानीं सांगितलें आहे. अध्यास मिथ्या असला तरी त्याच्या आश्रयानें लोकव्यवहार चालला असल्यामुळें अज्ञानी जीवाच्या दृष्टीनें तो अध्यास गृहीत धरून सर्व शास्त्रें प्रवृत्त झालीं आहेत. ज्ञानी मनुष्याच्या दृष्टीनें अध्यास किंवा अविद्या मिथ्या असल्यामुळें त्याच्या दृष्टीनें शास्त्रें व्यर्थ आहेत. शब्दाचें खंडन ज्ञानेशानीं याच मुद्यावर केलें आहे. (६-७२) " अप्रत्यक्षेऽपि आकाशे बालास्तलमलिनताद्यध्यस्यन्ति " मुलें किंवा अज्ञानी लोक आकाश वस्तुत प्रत्यक्ष नसताना त्याच्या ठिकाणीं वर्णाची कल्पना करतात. त्याप्रमाणें आत्मविषयक अध्यास अज्ञानी जीवाना असतो. ज्ञानेश्वरानीं याच दृष्टान्तानें अविद्या खोटी आहे असें सांगितलें आहे —आकाश काय निळें । न देखतु हे डोळे । तेवीं अविद्येचें टवाळें । जाणोनि घेई ॥ अमृ. ६–३७

"तमेव सति यत्र यदध्यास तत्कृतेन दोषेण गुणेन वा अणुमात्रेणापि स न संबध्यते, तमेत अविद्याख्यम् आत्मानात्मनो इतरेतराध्यास पुरस्कृत्य सर्वप्रमाण-प्रमेयव्यवहारा लौकिका वैदिकाश्च प्रवृत्ता सर्वाणि च शास्त्राणि विधिप्रतिषेध-मोक्षपराणि ।" (शंकर–अध्यासभाष्य)

अध्यास मिथ्या असल्यामुळें त्याच्या दोषानें व गुणानें तो ज्याच्यावर होतो ती वस्तु मुळींच लिप्त होत नाहीं. वेद, शास्त्रें व लौकिक व्यवहारही या

अध्यासामुळें चालले आहेत. अध्यास सरला, अविद्या मिथ्या आहे असें कळलें कीं प्रमाण, प्रमेयादिकाचें द्वैत नष्ट होऊन सर्व व्यवहार थांबतो. म्हणून शास्त्रें ही अशा ज्ञान्याकरितां नाहीत. "अविद्यावद्विषयाण्येव प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि शास्त्राणि च।" अविद्यावानाकरिता शास्त्रें व प्रमाणप्रमेयव्यवहार असतो, त्यामुळें वस्तुत नसलेली अविद्या उपपत्तीकरिता गृहीत धरून शास्त्रातील विवेचन केलेलें असतें. तसे तें शंकराचार्यांच्या ग्रंथातही केले आहे. पण त्याचा अर्थ ते अविद्या सत्य मानतात असा नव्हे. अध्यास वा अविद्या मिथ्या आहे, आकाशाच्या निळेपणाप्रमाणें अध्यास होतो तो खोटा आहे. प्रमाणप्रमेय-व्यवहार अध्यासमूलक आहे द्रष्टा आणि दृश्य हे तम प्रकाशवत् विरुद्ध आहेत, अध्यासामुळें मूल वस्तूवर काहींही परिणाम होत नाहीं, वगैरे मुद्दे शंकर व ज्ञानेशानें दोघांनींही प्रतिपादिले आहेत. अविद्येच्या मिथ्यात्वाची व आश्रय आणि तिरोधानाची अनुपपत्ति शंकराच्या वरील विवेचनातून व तम-प्रकाशाच्या दृष्टान्तातून सहज सुचणारी आहे. "अज्ञानतम मेळणीं। आत्मा प्रकाशाची खाणी। आता दोहीं मिळणीं। एकी कैसी॥" ७-२५॥ येथें तम-प्रकाशाच्या दृष्टान्तानेच आत्मा आणि अविद्या यातील विरोध व त्यामुळें येणारी आश्रय आणि तिरोधानानुपपत्ति ज्ञानेशानें दाखविली आहे तिरोधानाची अनुपपत्ति स्वतन्त्रपणें न सांगता आश्रयानुपपत्ति दाखविण्याकरिता त्याच विवेचनात तिरोधानुपपत्तीचा अंतर्भाव ज्ञानेशानी केला आहे हे मागें पाहिलेंच आहे.

योगवासिष्ठातही अविद्या वस्तुत नाहींच असें सांगितलें आहे –जगद्-भ्रमोऽयं दृश्योऽपि नास्त्येवेत्यनुभूयते। वर्णोव्योम्नइवाखेदात् विचारेणामुनानघ॥ ॥ १–३–५॥ येथेंही आकाशाचा दृष्टान्त घेतला आहे.

> अविद्यया आत्मतत्त्वस्य संबंधो नोपपद्यते।
> संबंध सदृशाना च य स्फुट स्वानुभूतित॥ ३–१२१–२३॥
>
> अप्रेक्ष्यमाणा स्फुरति प्रेक्षिता तु विनश्यति।
> मायेयमपरिज्ञायमानरूपैव वल्गति॥ ४–४१–१०॥
>
> वस्तुत किल नास्त्येषा निमात्येषा नवेक्षिता॥ ४–४१–३४॥
>
> विद्याभावादविद्याख्या मिथ्यैवोदेति कल्पना॥ निर्वाण प्रकरण, पूर्वार्ध॥
> ॥ ६–९–२२॥

अविद्या आणि आत्मतत्त्व हीं असदृश असल्यामुळें त्यांचा संबंध शक्य नाहीं. अविद्या विचारापुढें टिकत नाहीं. ही खरोखर नाहींच. हें तिच्या "अविद्या" या नांवानेंच कळतें हें ज्ञानेशांनीही सांगितलें आहे.

"अविद्या येणे नांवें। मी विद्यमानचि नव्हे। हें अविद्याचि स्वभावें। सांगत असे ॥ ६-३८ ॥ एवं कोणेही परी। अज्ञानभावाची उजरी। न पडेचि नगरीं। विचाराचे ॥ ७-७ ॥

याप्रमाणें शंकर व योगिवासिष्ठ यांच्याशींच ज्ञानेशाचें विचारसाम्य आहे. अज्ञानखंडनाची कल्पना रामानुजभाष्यावरून ज्ञानेशांना सुचली असेल, पण तेवढ्यावरून श्रीभाष्यांत व अमृतानुभवांत आश्चर्यचकित करून सोडण्यासारखीं विचारसाम्याचीं स्थळें आहेत असें म्हणणें म्हणजे "तमःप्रकाशवत्" विरुद्ध असणाऱ्या सिद्धान्तांत साम्य आहे असें म्हणण्यासारखेंच आहे. पांडुरंगशर्मा यांच्या या विधानाकडे एरवीं लक्ष देण्याचें कारण नव्हतें, पण त्यांच्या या प्रतिपादनामुळें अनेकांची दिशाभूल झाल्याचें दिसल्यामुळें इतका विस्तार करावा लागला. तो करितांना पं. पांडुरंगशर्मा यांनीं साम्य दाखविण्याकरितां उद्धृत केलेल्या अमृतानुभवांतील बहुतेक सर्व ओंव्या घेऊन त्यांचें परीक्षण केलें आहे. फक्त आश्रय व तिरोधान यांच्या अनुपपत्तींत अर्धेमुर्धें साम्य दिसत असल्यामुळें तें दाखविणाऱ्या सर्वच ओंव्यांचें परीक्षण अवश्य नसल्यानें केलें नाहीं. शंकराचार्यांचें अध्यासभाष्य आणि ज्ञानेशाचें अविद्याखंडन यांतील विचारसाम्याचीं जी स्थळें वर दाखविलीं आहेत त्यांपैकीं बहुतेक पं. पांडुरंगशर्मा यांनाहि उद्धृत केलीं आहेत. पण रामानुज-ज्ञानेशाच्या अविद्याखंडनांत त्यांना जें आश्चर्यकारक साम्य आढळलें तें दाखविण्याच्या भरांत अध्यास किंवा अविद्या मिथ्या आहे हा अध्यासभाष्यांत आरंभींच सांगितलेला शंकराचार्यांचा सिद्धान्त आणि अविद्याखंडनानें ज्ञानेशांनीं सिद्ध केलेला अविद्येचा अभाव यांतील साम्य व त्याचें महत्त्व पं. पांडुरंगशर्मा यांच्या लक्षांत जितकें यावें तितकें आलें नाहीं असें म्हणणें भाग आहे.

प्रकरण आठवें

अमृतानुभव आणि योगवासिष्ठ

ज्ञानेश्वरीशीं आणि विशेषतः अमृतानुभवाशीं आश्चर्यकारक साम्य जर खरोखर कोठे पहावयाचें असेल तर आपणास योगवासिष्ठाकडे वळलें पाहिजे. ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानावर योगवासिष्ठाचा सर्वांत अधिक परिणाम झालेला दिसतो. ज्ञानेशांनी योगवासिष्ठावर ग्रंथ लिहिला आहे पण तो अद्यापि उपलब्ध झाला नाही. योगवासिष्ठांतील विवेचनाशीं अमृतानुभवाचें इतकें साम्य आहे कीं, ज्ञानेश्वरांनीं लिहिलेल्या योगवासिष्ठ ग्रंथाचें " अमृतानुभव " किंवा " अनुभवामृत " हे एक ८०० ओव्यांचें प्रकरण असावें व हें प्रकरण उत्कृष्ट असल्यामुळें बाकीचा ग्रंथ मागें पडून हे प्रकरण तेवढें शिल्लक राहिलें असा तर्क करण्याचाही मोह होतो.

" अनुभवामृत " हें नांवही योगवासिष्ठावरून सुचलें असावें हें मागें दाखविलेंच आहे. शिवाय परमात्मा, जीव, जगत्, अविद्या, माया, यांच्याविषयींचे सिद्धान्त आणि दृष्टान्त योगवासिष्ठात जसे आहेत तसेच ज्ञानेश्वरीत व अमृतानुभवात आढळतात—

परमात्म्याविषयीं खालील उल्लेख पहाः—

भगवन् जायते शून्यात् कथं नाम वदेति मे ॥....३–२–३४ ॥

शून्यं नित्योदितं सूक्ष्मं निरुपाधि परं स्थिरम् । ....३–२–३७ ॥

यतो वाचो निवर्तन्ते यो मुक्तैरवगम्यते । यस्य चात्मादिकाः संज्ञाः कल्पिता न स्वभावजाः ॥ ३–५–५ ॥

यः शून्यवादिनां शून्यो भासको योऽर्कतेजसाम् ॥ ३–५–७ ॥

अशून्यमिवयच्छून्यं, यस्मिन् शून्यं जगत्स्थितम् ।

सर्गौघे सति यच्छून्यं तद्रूपम् परमात्मनः ॥ ३–७–२२ ॥

गगनांगादपि स्वच्छे शून्ये तत्र परे पदे । कथं संति जगन्मेरुसमुद्रगगनादयः ॥ ४–१–२८ ॥

चित्स्वरूपं परिकचत् शून्यमेवावतिष्ठते ॥....८–४०–७ ॥

शून्यं शून्ये समुच्छूनं ब्रह्म ब्रह्मणि बृंहितम् ॥ ६ पू. ३–११ ॥

परमात्मा एकच सत्य आहे हा सिद्धान्त एकदा केला म्हणजे, त्याच्यावाचून दुसरें काहीं निर्माण झालें नाहीं, जीव, जगत्, प्रकृति सर्व परमात्माच आहे; तीं परमात्म्यापेक्षा भिन्नत्वानें प्रतीत होतात हा भ्रम आहे, हे पुढचे सिद्धान्त ओघानेंच येतात. ते योगवासिष्ठात पुढीलप्रमाणे सांगितले आहेत—

स तथाभूत एवात्मा स्वयमन्य इवोल्लसन् ।
जीवतामुपयातीव भाविनाम्ना कदर्थिताम् ॥ ३–१–१३ ॥
एवं जीवाश्रितो भावा भवभावनयोहिता ।
ब्रह्मणः कल्पिताकारात् लक्षशोऽप्यथ कोटिश ॥ ४–४३–१ ॥
स्ववासनादशावेशात् आशा–विवशतां गताः ।
दशास्वतिविचित्रासु स्वयं निगडिताशया ४–४३–२ ॥

परमात्माच अन्य झाल्यासारखा होऊन जीवदशेला येतो व हा जीव वासनाबद्ध होऊन अनेक दशा भोगतो. "जीव अविद्येच्या अरण्यात भटकत आहे तो गुरुकृपेनें मूळरूप जाणतो" असें ज्ञानेशानींही अमृतानुभवात (२-२) सांगितलें आहे. अनेक जीवाची वरील कल्पना मात्र ज्ञानेशानीं सांगितलेली नाहीं. योगवासिष्ठातील जीवविषयक पुढील वचनें पहा—

एव ब्रह्मैव जीवात्मा निर्विभागो निरंतर ॥ ३–१४–२६ ॥
न मत्तो भिद्यते जीव न जीवाद् भिद्यते मन ॥ ६ पूर्वार्धे ३–७ ॥
चिन्मात्रमात्मा जीवश्च चिन्मात्रं भूतसतति ॥ ६ पूर्वार्धे २९–१३९ ॥
एव प्रायात्मिका सा चित् बीज-सकल्प शाखिन ।
अहता भावयत्यन्त सैवेह भवति क्षणात् ॥
जीवाभिधाना सैवाद्य भावाभावभ्रमभ्रमै ।
भ्रमत्यात्मपदे वीचिरूपैर्नीरीव वारिणि ॥ ६ उ. १८७–४५, ४६ ॥

जगाची उत्पत्ति कशी होते तें उत्पत्ति प्रकरणात सांगितलें आहे. परमात्माच जीव होतो, मन होतो व त्या मनापासून सकल्पात्मक सृष्टि होते "तत्स्वय स्वैरमेवाशु सकल्पयति नित्यश । तेनेत्थमिंद्रजालश्रीः वितत्येय वितन्यते ॥ ३–१–१६ ॥ यथा कटक–शब्दार्थ पृथक्त्वार्हो न काचनात् । न हेमकटकात् तद्वत् जगच्छब्दार्थता परे ॥" ३–१–१७॥

जगत् हें अशा रीतीनें मनानें कल्पिलेलें इंद्रजाल आहे. तें परमात्म्याहून भिन्न नाहीं. कटक (कडें) शब्दाचा अर्थ वस्तुत सोन्यापेक्षा भिन्न नाहीं व सोनें कड्यापेक्षा भिन्न नाहीं. त्याप्रमाणें जग शब्दाचा अर्थ परमात्म्यापेक्षा

यदिदं दृश्यते किंचित् दृश्यजातम् पुरोगतम् ।
परं ब्रह्मैव तत्सर्वं अजरामरमव्ययम् ॥ ६८ ॥
पूर्णे पूर्णं प्रसरति शान्ते शांतं व्यवस्थितम् ।
व्योमन्येवोदितं व्योम ब्रह्मणि ब्रह्म तिष्ठति ॥ ६९ ॥
न दृश्यमस्ति सद्रूपं न द्रष्टा न च दर्शनम् ।
न शून्यं न जडं नो चित् शान्तमेवेदमाततम् ॥ ७० ॥

हे श्लोक अमृतानुभवातील विवेचन स्पष्ट करण्याला अत्यंत उपयुक्त होतील व ज्ञानेश्वर जग खरें मानतात की काय हेंही स्पष्ट होईल. अविद्या, संसार, मन, बंध, मल, तम हीं सर्व दृश्याचींच दुसरीं नांवें आहेत. मनाचें दृश्य हेंच स्वरूप आहे. कारण दृश्य हें केवळ मनाची कल्पना, संकल्प आहे. आणि दृश्य हें तर कधींच उत्पन्न झालेलें नाहीं. सुवर्णाच्या ठिकाणीं जसा अलंकार, मृगजळ किंवा स्वप्ननगरातील भिंत हीं जशी काल्पनिक आहेत त्याप्रमाणें द्रष्टयाच्या ठिकाणी दृश्यबुद्धि काल्पनिक आहे. हें जें दिसतें तें वस्तुतः परब्रह्मच आहे. आकाशाच्या ठिकाणी जसें आकाश असावें त्याप्रमाणें हें दृश्य म्हणजे ब्रह्मच ब्रह्माच्या ठिकाणीं आहे. दृश्य हें सत्य नाहीं, तत्सापेक्ष द्रष्टा व दर्शन हेंही खरें नाहीं. शून्य, जड, चेतन हे सापेक्ष शब्दही खरे नाहींत. एक शांत असें तत्त्वच सर्वत्र पसरलेलें आहे.

ज्ञानेशानींही अविद्या व दृश्य हीं उत्पन्नच झालीं नाहींत व द्रष्टा आणि दृश्य हा भेद काल्पनिक आहे हें वरील दृष्टान्तानींच सांगितलें आहे—

दृश्य द्रष्टा ऐसें । दोन्ही अळुमाळु दिसे ।
तेंही परस्परानुप्रवेशें । कांहीं ना की ॥ अमृ० ७-१७३ ॥
तेथें दृश्य द्रष्टा भरे । द्रष्टेपण दृश्यीं सरे ।
मा दोन्ही न होउनि उरे । दोहींचें साच ॥ १७९ ॥
तान्हेलिया मृगतृष्णा । न भेटलिया सिंधु जेसणा ।
मा भेटलिया कोणा । काय भेटलें ॥ २१० ॥
जें दृश्य द्रष्टाच आटे । मा दावणें का साटे ।
न दाविनें तरि नोहे । तया तो काहीं ॥ २१३ ॥
लेणें आणि भांगारें । भांगारचि येक स्फुरे ।
त्या जेथें दुसरें । नाहांचि म्हणोनि ॥ २३६ ॥

हें बहु काय बोलिजे । कीं नभ नभाचिये रिगे सेजे ।
मग कोणें निदिजे । जागे कोणें ॥ २५० ॥
हा येणें पाहिला ऐसा । काहीं न पाहिला जैसा ।
आणि न पाहताही आपैसा । पाहणेंचि हा ॥ २५१ ॥

योगवासिष्ठाप्रमाणेंच मृगजल, सोनें लेणें, आकाश याचे दृष्टान्त घेऊन द्रष्टा आणि दृश्य याचें ऐक्य व या दोन्ही नात्यांचे मिथ्यात्व वरील ओंव्यात सांगितलें आहे. मृगजलाच्या बरोबरच सोनें लेण्याचा दृष्टान्त दोघांनी दिलेला आहे, व दृश्य हें द्रष्टाच आहे असें दोघांनींही सांगितलें आहे. तसेंच दृश्य कधीं उत्पन्नच झालें नाहीं, तें असत् आहे व तत्सापेक्ष द्रष्टृत्वही असत् आहे असेंच दोघांचेंही म्हणणें आहे. यावरून लक्षात येईल कीं, सोनें-लेणें, जल-कल्लोळ वगैरे दृष्टान्त, दृश्याची वेगळी सिद्धि करण्याकरिता सांगितले नसून तें वेगळें नाहीं, त्याला खरें अस्तित्व नाहीं असें सांगण्याकरिता दिले आहेत. हाच अर्थ पुढील श्लोकांत स्पष्टपणे याच दृष्टांतांनीं सांगितला आहे.

जगन्नाम्ना न चोत्पन्न न चास्ति न च दृश्यते ।
हेम्नीव कटकादित्व किमेतन्मार्जने श्रम ॥ ३–७–४० ॥
आदावेव हि नोत्पन्न यत्तस्येहास्तिता कुत. ।
कुतो मरौ जलसरित् द्वितीयेन्दौ कुतो ग्रह ॥ ४२ ॥
यथा वन्ध्यासुतो नास्ति यथा नास्ति मरौ जलम् ।
यथा नास्ति नभो वृक्ष तथा नास्ति जगद्भ्रम ॥ ४३ ॥
यदिद दृश्यते राम तद्ब्रह्मैव निरामयम् ॥ ४४ ॥
इत्थ जगदहतादि दृश्यजात न किंचन ।
अजातत्वाच्च नास्त्येव याथास्ति परमेव तत् ॥ ३–१४–१ ॥

दृश्य हें उत्पन्न झालें नाही. वन्ध्यापुत्र, मृगजल यासारखा जगद्-भ्रम आहे असें सांगून नंतर लगेच दृश्य हे ब्रह्मच आहे असें म्हणण्याचा अर्थ स्पष्ट आहे. ब्रह्माप्रमाणें दृश्याला सत्यत्व आणि अस्तित्व सांगण्याचा येथें हेतु नसून दृश्य हें ब्रह्मच आहे हें सांगण्यांत दृश्याला वेगळें सत्यत्व किंवा अस्तित्व नाही हें सांगावयाचें आहे हें उघड आहे. व्यतिरेक आणि अन्वय पद्धतीनें एकच गोष्ट कशी सांगितली जाते याचें हें उत्कृष्ट उदाहरण आहे. ज्ञानेश्वराचे ग्रंथ चांगल्या रीतीनें समजण्याला या उदाहरणाचा उत्कृष्ट उपयोग होईल.

ज्ञानेश्वरींत १५–२१३ ते २१८ ओंव्यात संसारवृक्षाला गंधर्वनगर, शशविषाण, वंध्यापुत्र वगैरे दृष्टान्त देऊन "तैसा संसारु हा वीरा। रुखु नाहिं साचोकारा। मा उन्मूळनिं दरारा। काइसा तरी" ॥ १५–२१४ ॥ असा योगवासिष्ठाप्रमाणेंच अजातवाद आणि मायावाद स्वीकारला आहे. "पूर्णात्पूर्णं प्रसरति संस्थितं पूर्णमेव तत्। अतो विश्वमनुत्पन्नं यच्चोत्पन्नं तदेव तत्॥ ३–१०–२९॥ नास्ति दृश्यं जगत्, द्रष्टा दृश्याभावात् विलीनवत्। भातीति भासनं यस्यात् तद्रूपं तस्य वस्तुनः ॥ ३–१०–४० ॥" या श्लोकांत पूर्णापासून पूर्णच होतें विश्व उत्पन्न झालें नाहीं झालेंसें दिसतें तें पूर्ण ब्रह्मच आहे. दृश्य व द्रष्टा दोन्ही सापेक्ष नांवें नष्ट होऊन ज्ञानस्वरूप शिल्लक राहतें असें सांगितलें आहे.

वंध्यापुत्रव्योमवने यथा न स्तः कदाचन।
जगदाद्यखिलं दृश्यं तथा नास्ति कदाचन॥ ३–११–४॥
नचोत्पन्नं न च ध्वंसि यत्किलादौ न विद्यते।
उत्पत्तिः कीदृशी तस्य नाशशब्दस्य का कथा ॥ ५ ॥
यथा सौवर्णकटकं दृश्यमानमिदं स्फुटम्।
कटकत्वं तु नैवास्ति जगत्त्वं न तथा परे ॥ ८ ॥
यदिदं दृश्यते किंचित् सदैवात्मनि संस्थितम्।
नास्तमेति न चोदेति जगत्किंचित् कदाचन॥ १८ ॥
हेम्नि ऊर्मिकारूपधरेऽपि ऊर्मिकात्वं न विद्यते।
यथा तथा जगद्रूपे जगन्नास्ति च ब्रह्मणि ॥ ३–२१–३३ ॥
अयं प्रपंचो मिथ्यैव सत्यं ब्रह्माहमद्वयम्।
अत्र प्रमाणं वेदान्ता गुरवोऽनुभवस्तथा॥ ३९ ॥
तस्मान्नैवाविचारोस्ति नाविद्यास्ति न बंधनम्।
न मोक्षोऽस्ति निराबाधं शुद्धबोधमिदं जगत्॥ ३–२१–७२ ॥

या श्लोकांतही जग व प्रपंच मिथ्या असून, बंध, मोक्ष, अविद्या वगैरे सर्व मिथ्या आहेत असें सांगून जें कांहीं दिसतें आहे तें सत्य आत्म्याच्या ठिकाणींच आहे व जीवही सत्य आणि अद्वय ब्रह्मच आहे असें सांगितलें आहे. पुढील श्लोकांत "जगत् हें ब्रह्मच आहे" असा जेव्हां आपला अनुभव ज्ञानी सांगतो तेव्हां जगत् शब्दाचा तो काय अर्थ समजत असतो तें सांगितलें आहे.

यदेवाचु स आवर्तो नत्वस्यावर्तनस्तु सन् ।
द्रष्टैवास्ते दृश्यमिव दृश्य न त्वस्ति वस्तुसत् ॥ ३-४०-५९ ॥
मद्बुद्धार्थो जगच्छब्दो विद्यते परमामृतम् ।
त्वद्बुद्धार्थस्तु नास्त्येव त्वमहशब्दकादपि ॥ ६१ ॥

पाण्याचाच भोवरा असतो. भोवरा ही वस्तु काहीं खरी नसते. त्याप्रमाणे द्रष्टा हाच दृश्य आहे. दृश्य हें काहीं खरें नाही. "जगत् हें परमात्माच आहे" यातील जगत् शब्दाचा परब्रह्म असा माझा अर्थ असतो. अज्ञानी जीव जगाचा जो अर्थ समजतात त्या अर्थाचें जग अस्तित्वातच नाहीं. "तत्वमसि" "अह ब्रह्मास्मि" यातील "त्व" "अह" शब्दानेंही मी परब्रह्मच समजतो.

"जग असिकी वस्तुप्रभा" हा जो ज्ञान्याचा अनुभव आहे त्यातील जग शब्दाचा अर्थ लावण्याला वरील श्लोकाचा चागला उपयोग होईल. तसेंच पाणी व भोंवरा याचा दृष्टान्त, द्रष्टा-दृश्याला देऊन पाणीच भोवरा आहे, भोवरा खरा नाहीं, त्याप्रमाणें द्रष्टाच दृश्य असला तरी दृश्य खरें नाहीं असें स्पष्ट सागितले असल्यामुळें योगवासिष्ठाप्रमाणेंच तत्त्वज्ञान असलेल्या अमृतानुभवात जगाला सत्यत्व द्यावयाचें आहे की काय त्याचाही आपोआपच निर्णय होण्यासारखा आहे.

"जग असिकी वस्तुप्रभा" ही कल्पना खालील श्लोकात आहे.

सूर्यसन्निधिमात्रेण यथोदेति जगत्क्रिया ।
चित्सत्तामात्रकेणेद जगन्निष्पद्यते तथा ॥
सत्तामात्रेण दीपस्य यथाऽऽलोक स्वभावत. ।
चित्तत्त्वस्य स्वभावात्तु तथैव जागती स्थिति. ॥३-१२२-५२,५४॥

चैतन्याची सत्ता म्हणजेच जग आहे. दीपाचे अस्तित्व म्हणजेच जसा त्याचा प्रकाश त्याप्रमाणे चैतन्याचा स्वभाव म्हणजेच जगाची स्थिति होय.

नानुभुतेऽनुभूते च स्वत चिद्व्योम्नि या स्मृति. ।
सा जगद्भूरिति प्रौढा, दृश्या साऽस्त्येव चित्प्रभा ॥
भाति संवित्प्रभैवेयम् अनाद्यन्तावभासिनी ।
यत्तदेतद् जगदिति स्वयंभूरिति च स्थितम् ॥ ४-३-९,१० ॥

वरील श्लोकातही जगताला चित्प्रभा, संवित्प्रभा म्हटलें आहे. जग उत्पन्न होतें, निष्पन्न होतें या शब्दानी व्यक्त होणारें द्वैतही खरें नाहीं-

सर्गस्तु सर्गशब्दार्थतया बुद्ध नयत्यव ।
स ब्रह्मशब्दार्थतया बुद्ध. श्रेयोभवत्यलम् ॥ ४-३-२३ ॥

सर्ग शब्दाचा तसा अर्थ केला तर तो अध पात करतो म्हणून सर्ग म्हणजेही ब्रह्म असा अर्थ केला पाहिजे. कारण जग व ब्रह्म यात भेद नाहीं–

कल्पनान्या जगन्नाम्नी नासीदस्ति भविष्यति ।
ब्रह्मणो जगतो भेदो मनागपि न विद्यते ॥ ४-११-४५ ॥

जगत् ही अन्य कल्पना कधीं नव्हती व होणारही नाहीं. कारण ब्रह्म व जग याचा थोडासुद्धा भेद नाहीं. एकच ब्रह्म दुसरी वस्तु कशी निर्माण करील?

एकमेव ह्यनतत्वात् किं कथ जनयिष्यति ? ४-४०-२६ ॥
अग्ने शिखाया एकस्या द्वितीया जनकेति या ।
उक्तिवैचित्र्यमेवैतत् नोक्त्यर्थेऽस्ति सत्यता ॥ ४-४०-२९ ॥
ब्रह्म सर्वमिद विश्व विश्वातीत च तत्पदम् ।
वस्तुतस्तु जगत् नास्ति सर्व ब्रह्मैव केवलम् ॥ ४-४०-३० ॥

अग्नीच्या एका ज्वालेपासून दुसरी निर्माण होते हें जसें केवळ बोलणें आहे, ज्वाला एकरूपच असते, त्याप्रमाणें ब्रह्मापासून जग निर्माण होतें हें बोलण्यातील द्वैत आहे. वस्तुत सर्व ब्रह्मच आहे.

बोलण्यातला भेद हा केवळ अज्ञाना उपदेश करण्याकरिता केलेला असतो—

भेदकृद्वाक्प्रपचोऽयम् उपदेश्येषु कल्पित ।
उपदेश्योपदेशार्थं शास्त्रार्थप्रतिपत्तये ॥
शब्दार्थ–वाक्प्रपचोऽयम् उपदेश्येषु कल्पित ।
सदाऽज्ञेषु न तज्ज्ञेषु विद्यते पारमार्थिक ॥ ४-४१-८, ९ ॥

ज्ञानी लोकांच्या दृष्टीनें हा बोलण्यातील भेद खरा नसतो. अविद्येसंबंधीं राम आणि वसिष्ठाचा एक महत्त्वाचा सवाद निर्वाण प्रकरणात दिला आहे. त्यावरून अविद्येच्या सत्यासत्यतेवर प्रकाश पडेल. "नामैवेद अविद्येति भ्रममात्रमसद्विदु. । न विद्यते या सा सत्या कीदृग्राम भवेत्किल ॥ ६ पू. ४९–१४॥" अविद्या हें केवळ नाव आहे, तिला वास्तविक अस्तित्वच नाहीं असें वसिष्ठानीं सागितल्यावर राम विचारतो कीं, मागच्या उपशम प्रकरणात "ही अविद्या आहे, तिच्यासबधीं विचार करू असें तुम्ही कसें म्हणाला ?" या प्रश्नावरील वसिष्ठाचें उत्तर महत्त्वाचें आहे—

एतावन्तमबुद्धस्त्वं अभूः कालं रघूद्वह ।
कल्पिताभिः किलैताभिः बोधितोऽसि स्वयुक्तिभिः ॥ ६ पू. ४९-१६ ॥
अविद्येयमयं जीवः इत्यादिकलनाक्रमः ।
अप्रबुद्धप्रबोधाय कल्पितो वाग्विदां वरैः ॥ १७ ॥

आतापर्यंत तू अज्ञानी असल्यामुळें कल्पित युक्तिवादानें बोध केला. हा जीव, ही अविद्या ही सर्व भाषा अज्ञानी जीवाच्या बोधाकरिता आहे. त्याना वास्तविक अस्तित्व नाहीं हें ज्ञान झाल्यावर कळून येतें.

" जगदात्मैव सकलं अविद्या नास्ति कुत्रचित् ॥ ५-७९-१९ ॥ नाविद्या कुत्रचिदस्ति ब्रह्मैवेदमखंडितम् ॥ ६ पू. १०-४३ ॥ " अविद्या नाहीं म्हटली कीं तत्सापेक्ष विद्याही नाहींशी होते हें पुढील श्लोकात सागतात—

पयस्तरंगयोरैक्यं यथैव परमार्थतः ।
नाविद्यात्वं न विद्यात्वं इह किंचन्न विद्यते ॥ ६ पू. ९-१८ ॥
विद्याविद्यादशौ त्यक्त्वा यदस्तीह तदस्ति हि ।
प्रतियोगि-व्यवच्छेदवशादेतद्रघूद्वह ॥ १९ ॥

हाच अर्थ ज्ञानेशानीं खालील ओव्यात सागितला आहे—

तैसें आमुचेनि नावें । अज्ञान ज्ञान दोन्ही नव्हे । आम्हालागीं गुरुदेवें । आम्हीच केलो ॥ अमृ. ८-१ ॥ अज्ञानाचा प्रवर्तु । नाहीं जया गावा आतु । तेथें ज्ञानाची तरी मातु । कोण जाणे ॥ ८-१०॥ एव ज्ञानाज्ञान दोन्ही । पोटीं सूनि अहनी । उदेला चिद्गगनीं । चिदादित्यु हा ॥ ८-१९ ॥

ब्रह्माच्या ठिकाणी इतर सर्व गोष्टींचा निषेध करणे हाच अध्यात्मशास्त्राचा सिद्धान्त आहे असे पुढील श्लोकात सागितलें आहे—

सिद्धान्तोऽध्यात्मशास्त्राणां सर्वापन्हव एव हि ।
नाविद्यास्तीह नो माया शान्तम् ब्रह्मेदमक्रमम् ॥ ६ पू. १२५-१ ॥
नाविद्यास्तीह न भ्रान्तिः न दुःखं न सुखोदयः ।
विद्याविद्या सुखं दुःखम् इति ब्रह्मैव निर्मलम् ॥ ६ पू. १९३-१० ॥

सुखदुःखें एकदा नाहीं म्हणून सागितल्यावर सुखदुःखें ब्रह्मच आहेत असें कसें सागता येतें ? त्याचें स्पष्टीकरण पुढीलप्रमाणें आहे—

अहमेवेह सर्वत्र, नाहं किंचिदपीह वा ।
इत्येव सन्मयी दृष्टिर्नेतरो विद्यते क्रमः ॥ ५-५२-४५ ॥

मी सर्वत्र आहें आणि मी काहाही नाहीं या वचनाची सगति योग-वासिष्ठावरील टीकाकारानें अशी लाविली आहे—"तस्मिन्नात्मनि यदि अध्यारोपितदृष्टि. तर्हि अहमेव सर्वत्राधिष्ठानमिति सर्वमेवाह, यदि अपवाद-दृष्टि' तर्हि नाह किंचिदपीति।" येथें टीकाकारानें विवेचनाच्या दोन पद्धतींचें स्पष्टीकरण केलें आहे. अध्यारोपात्मक विवेचन असेल तर परमात्माच सर्व आहे. आणि अपवादात्मक विवेचन असेल तर परमात्म्याच्या ठिकाणीं काहीं नाहीं असें वर्णन करतात. "अध्यारोपापवादाभ्या निष्प्रपच प्रपच्यते" अध्यारोप आणि अपवाद या दोन पद्धतानीं परमात्म्याचें विवेचन करितात. या अध्यारोपालाच अन्वय, आणि अपवादाला व्यतिरेक म्हणतात.

या अपवाद किंवा व्यतिरेक पद्धतीनें खालील वर्णन केलें आहे—

नीलत्व च यथा व्योम्नि तथा पृथ्व्यादिता शिवे।
भ्रान्तिमात्रादृते नान्यद्यथा व्योम तथा शिव ॥ ६ उ. २९-७० ॥

आकाशाच्या ठिकाणीं जसा निळेपणा भ्रामक आहे त्याचप्रमाणें शिवाच्या ठिकाणीं पृथ्वी वगैरे भ्रान्तीनें दिसतात. हेच वर्णन अध्यारोप किंवा अन्वय पद्धतीनें पुढीलप्रमाणें आहे—

अविनाशिनि भूतानि स्थितानि परमे शिवे।
व्योम्नीव शून्यतोल्लासा सर्गवर्गा निरर्गलम् ॥ ६ उ. ३७-३८ ॥

आकाशाच्या ठिकाणीं जशी पोकळी आहे त्याप्रमाणें परमशिवाच्या ठिकाणी भूतें आहेत. आकाशापेक्षा पोकळी जशी वेगळी नसते त्याप्रमाणें भूतें वेगळीं नसून परमात्मस्वरूपच सर्व आहे.

संवित्तौ तु जगद्रूपम् भासतेऽप्येवमेव तत्।
मृगतृष्णेव मिथ्यैव दृश्यमानमपित्वसत् ॥ ६ उ. २१२-३ ॥

ज्ञानाच्या ठिकाणीं जगद्रूप दिसलें तरी मृगजलाप्रमाणें असत् आहे. जें मुळीं नाहींच त्याचा नाश कसा होणार?

यदस्ति नाम तत्रैव नाशानाशक्रमो भवेत्।
वस्तुतो यच्च नास्त्येव नाश स्यात् तस्य कीदृश ॥
रज्वा सर्पभ्रमे नष्टे सम्यग्बोधवशात्सुत।
सर्पो न नष्ट उत्पन्नोऽत्येव कैव सा कथा ॥ ६ उ. २१३-११,१२॥
मिथ्यावभासे सकल्पनगरे कैव नष्टता।
तथा जगदहन्त्वादौ नाशो नास्तीति निश्चितं ॥ ६ उ. २१-६ ॥

निजसङ्कल्पमात्रात्मा निजसङ्कल्पनाक्षयी ।
द्वैताद्वैतविकारोऽय सङ्कल्पनगरं यथा ॥ ६ उ. ३४-४२ ॥

ज्ञानेशानींही द्वैताचें हें सङ्कल्पमूलत्व खालीलप्रमाणें ज्ञानेश्वरींत वर्णिलें आहे—

यऱ्हवीं तऱ्हीं सङ्कल्पाचिये साजणेलें । नायेक तिमिरैजति
बुद्धीचे डोळे । म्हणौनि अखंडितचि परि झाकले ।
भूतभिन्न ऐसें देखे ॥ ज्ञा. ९-७१ ॥
तेचि सङ्कल्पाचि साज जें वीपे । तै अखंडितचि आहे स्वरूपें ।
जैशी शंकाजात खेओ लोपे । सर्पपण माळेचें ॥ ७२ ॥

यानंतर मृत्तिका-घट, सागर-तरंग, कापूस-कापड, सोनें-लेणें, ध्वनि-प्रतिध्वनि, बिंब-प्रतिबिंब यांच्यातील द्वैत आभासिक कसें असतें तें सांगून ज्ञानेश्वर म्हणतात—

तेसियें निर्मळें माझ्या स्वरूपीं । जो भूतभावना आरोपी ।
तेयासि तेयाचाचि सङ्कल्पीं । भूताभासु आहे ॥ ९-७८ ॥
तेचि कल्पिति प्रवृत्ति पुरे । आणि भूताभासु आदिचि सरे ।
मग स्वरूप उरे एकसरें । निखळ माझें ॥ ॥ ७९ ॥
हें असो अगा भरंवियां भवडी । जैसिया भवति दीसति आडी ।
तैसिया आपुलिया कल्पना अखंडा । गमति भूतें ॥ ८० ॥
तेचि कल्पना साडूनि पाइ । तरि मी भूतीं भूतें माझ्या ठाइं ।
हें स्वप्निंही परी नाहीं । कल्पावेया जोगें ॥ ८१ ॥
आता मी एकु भूतातें धरिता । अथवा भूतामाजि असता ।
इया सङ्कल्पसंनिपाता-। आतुलीं बोलिया ॥ ८२ ॥
रश्मिचेनि आधारें जैसें । नाहीं तेंचि मृगजळ असे ।
माझ्या ठाइं भूतजात तैसें । आणि मातें भावी ॥ ८८ ॥
तैसें भूतजात माझ्या ठाइं । कल्पिजे तरि आभासे काहीं ।
निर्विकल्पीं मग नाहीं । तेथ मी आघवें ॥ ८९ ॥
म्हणौनि नाहिं आणि असे । हें कल्पनेचेनि सौरसें ।
जें कल्पना लोपा भरे । आणि कल्पनें सवें होये ॥ ९० ॥

उतारा मोठा झाला पण योगवासिष्ठाशीं ज्ञानेश्वराचें साम्य कसें पूर्ण आहे तें दिसावें म्हणून तो मुद्दाम दिला आहे.

अमृतानुभवांतील स्फूर्तिवाद योगवासिष्टांत खालील ठिकाणीं आढळतो-

चितेर्नित्यमचेत्याया निर्नाम्न्या विततात्कृतेः ।
यद्रूपं जगतो रूपं तत्तत्स्फुरणरूपिणः ॥ ३–१४–५२ ॥
चितेर्मरीचिवीजस्य निजा यान्तथमकृतिः ।
सा चैषा जीवतन्मात्रमात्रं जगदिति स्थिता ॥ ५४ ॥
चिदग्न्यौष्ण्यं जगल्लेखा जगच्चिच्छंखशुक्लता ।
जगत् चिच्छैल-जठरं चिज्जलद्रवता जगत् ॥ ७२ ॥
जगच्चिदिक्षुमाधुर्यं चित्क्षीरस्निग्धता जगत् ।
जगत् चिद्धिमशीतत्वं चिज्ज्वाला-ज्वलनं जगत् ॥ ७३ ॥
जगच्चित्सर्षपस्नेहः वीचिश्चित्सरितो जगत् ।
जगच्चित्क्षौद्र-माधुर्यं जगच्चित्कनकांगदम् ॥ ७४ ॥

चैतन्याचें जें रूप तेंच चैतन्यस्फुरण असणाऱ्या जगाचें रूप होय. चैतन्याच्या किरणांवर जीव जगताचा आभास होत आहे. अग्नि व उष्णता, शंख व शुभ्रता, पर्वत व त्याचा अंतर्भाग, पाणी व द्रवत्व, ऊस व गोडी, क्षीर व स्निग्धता, अग्नि व ज्वाला, सरिता व तरंग, सोनें व लेणें हीं जशीं अभिन्न आहेत तशीं चैतन्य व जगत् अभिन्न आहेत. ज्ञानेश्वरांनीं अमृतानुभवांत स्फूर्तिवाद खालीलप्रमाणें सांगितला आहे—

मळतेन विन्यासें । दिसत तेणेंचि दिसे ।
हा वांचूनि नसे । येथें कांहीं ॥ ७–२३५ ॥
लेणें आणि भांगारें । भांगारचि येक स्फुरे ।
कां जेथ दुसरें । नाहींचि म्हणोनी ॥ २३६ ॥
जळतरंगीं दोन्ही । जळावांचूनि नाहीं ।
म्हणोनि आन कांहीं । नाहीं ना नोहे ॥ २३७ ॥
ज्वाळा आणि वन्ही । न लेखिजती दोन्ही ।
वन्हीमात्र म्हणोनि । आन नव्हे कीं ॥ २४२ ॥
तैसें दृश्य कां द्रष्टा । या दोन्ही दशा वांझटा ।
पाहतां येकी काष्ठा । स्फूर्तिमात्र तो ॥ २४४ ॥

योगवासिष्टांतील दृष्टान्तांनींच स्फूर्तिवाद येथें सांगितला आहे. स्फुरणवादामध्यें जगाला सत्यत्व देण्याचा हेतु नाहीं हें वर ३–१४–५४ श्लोकांत जो मृगजलाचा दृष्टान्त दिला आहे त्यावरून स्पष्ट होईल.

चैतन्यापेक्षा चैतन्याचें स्फुरण काहीं वेगळें नाहीं, किंबहुना चैतन्य हेंच स्फुरण आहे. त्याचप्रमाणें ब्रह्म हेंच जग आहे, त्यात भेद नाहीं असें स्फूर्तिवादानें सागावयाचें आहे. हाच अर्थ पुढील श्लोकात सागितला आहे—

ऊर्मित्वं मुधा भ्रान्ति मायैषा सत्स्वरूपिणी ।
रूप तदेतदेवास्या प्रेक्षिता या न दृश्यते ॥ ३–११९–७ ॥
अध ऊर्ध्वं वर्जयित्वा यथाब्धेरुदरे पय ।
स्फुरत्येव परे चित्त्वात् इद नानेव तत्परम् ॥ २८ ॥
यदय लक्ष्यते सर्ग तद् ब्रह्म ब्रह्मणि स्थितम् ।
नभो नभसि विश्रान्तम् शान्त शान्ते शिवे शिवम् ॥ ३६ ॥

सोन्याच्या ठिकाणीं अगठीपणा जो आहे ती माया आहे. तिचा शोध घेऊ लागले तर ती सापडत नाही. सागराच्या उदरात जसें सर्वत्र पाणी असतें, त्याप्रमाणें हे विश्व भिन्न झाल्यासारखें चैतन्याच्या ठिकाणीं स्फुरत आहे. तेथें विश्वाची भिन्नत्वानें उत्पत्ति झाल्यासारखी जी दिसते ती खरी नसून आकाश जसें आकाशाच्या ठिकाणा त्याप्रमाणें ब्रह्मच ब्रह्माच्या ठिकाणीं स्थित आहे. "नभो नभसि विश्रान्त" हा दृष्टान्त "नभ नभाचिये रिगे सेजे" (अमृ. ७–२९०) या शब्दानी जसाच्या तसाच ज्ञानेशानीं घेतला आहे. पुढील श्लोक पहा—

स्फुरति ब्रह्मणि ब्रह्म नाहमस्मीतरात्मक ।
घटो ब्रम्ह पटो ब्रह्म ब्रह्माहमिदमाततम् ॥ ६ पू ११–२४ ॥
तथा जडाजडे रूपे न स्थिते परमात्मनि ।
कटकत्व यथा हेम्न यथाऽवर्तो जलस्य च ॥ ३० ॥
तरगादि महाम्भोधौ भूतवृद तयात्मनि ।
इद नास्ति इदमस्तीति भ्रातिर्नामनात्मनि ॥ ३६ ॥
शक्तिर्निर्हेतुकैवान्त स्फुरति स्फटिकाशुवत् ।
जगच्छक्त्यात्मनात्मैव ब्रह्म स्वात्मनि सस्थितम् ॥ ३७ ॥

ब्रह्माच्या ठिकाणीं ब्रह्मच स्फुरण पावत आहे. जड अजड रूपें परमात्म्याच्या ठिकाणीं नाहींत. स्फटिकाच्या किरणाप्रमाणें परमात्म्याच्या जगत्-शक्तीचें जें स्फुरण चाललें आहे तें ब्रह्मच आपल्या ठिकाणीं आहे.

या स्फूर्तिवादाप्रमाणें अमृतानुभवाच्या पहिल्या प्रकरणातील शिवशक्तीची कल्पनाही योगवासिष्ठात पुढीलप्रमाणें दिली आहे—

स भैरवश्चिदाकाश: शिव इत्यभिधीयते ।
अनन्या तस्य ता विद्धि स्पन्दशक्तिं मनोमयीम् ॥ ६ उ. ८४-२ ॥
यथैक पवनस्पन्दम् एकमौष्ण्यानलौ यथा ।
चिन्मात्र स्पन्दशक्तिश्च तथैवेकात्म सर्वदा ॥ ३ ॥
स्पदेन लक्ष्यते वायु वन्हि औष्ण्येन लक्ष्यते ।
चिन्मात्रममल शान्त शिव इत्यभिधीयते ॥ ४ ॥
तत्स्पन्दमायाशक्त्यैव लक्ष्यते नान्यथाकिल ।
शिव ब्रह्म विदु: शान्तम् अवाच्यम् वाग्विदामपि ॥ ५ ॥
स्पदशक्तिस्तदिच्छेद दृश्याभास तनोति सा ।
साकारस्य नरस्येच्छा यथा वै कल्पनापुरम् ॥ ६ ॥
प्रकृतिर्चेन सर्गस्य स्वय प्रकृतिता गता ।
दृश्याभासानुभूताना करणात्सोच्यते क्रिया ॥ ८ ॥
शिवव्यतिरेकेण शिवतैव निदृश्यताम् ।
यथाग शून्यता व्योम्न स्पदन मातरिश्वन ॥ २३ ॥

"चिदाकाशालाच भैरव किंवा शिव असें म्हणतात. त्याच्यापेक्षा अभिन्न अशी त्याची स्पन्दशक्ति–स्फुरणशक्ति आहे. पवन आणि त्याचें स्पदन, अग्नि व उष्णता हीं जशीं एक आहेत त्याप्रमाणें चैतन्य व त्याची स्पदशक्ति एकात्मक आहेत वाणीला अविषय असणारें ब्रह्म या स्पदशक्तीमुळें वाणीचा व लक्षाचा विषय होतें. या स्पदशक्तीमुळें हा दृश्याभास विस्तारलेला दिसतो. मनुष्याच्या इच्छेनें जसें काल्पनिक नगर तयार होतें त्याप्रमाणें शिवाच्या स्पदशक्तिरूपी इच्छेनें दृश्याभास दिसतो. या स्पदशक्तीलाच प्रकृति व क्रिया म्हणतात. आकाश व अवकाश, अग्नि व उष्णता हीं जशीं एक आहेत त्याप्रमाणें शिव आणि शक्ति हीं अभिन्न आहेत."

जैसी का समीरे सकट गती । का सोनया सकट काती ।
तैसी शिवेसी शक्ति । अवधीच जे ॥ अमृ. १–४१ ॥

का कस्तूरीसकट परिमळु । का उष्मेसकट अनळु ।
तैसा शक्तीसीं केवळु । शिवूचि जो ॥ ४२ ॥

येथें पवन–स्पद आणि अग्नि–उष्णतेचेच दृष्टान्त घेऊन ज्ञानेश्वरानीं शिवशक्तीचें अभिन्नत्व प्रतिपादिलें आहे.

पुढें ही शक्ति शिवात लीन होते त्याचें वर्णन योगवासिष्ठात असें केलें आहे—

ततो व्योमसमाकारा शिवस्येयाकृति तत ।
सा प्रविष्टा सरिच्छान्तसरम्भेव महार्णवम् ॥ ६ उ. ८५–११ ॥
एक एवाभवदथो शिवया परिवर्जित ।
शिव एव शिव शान्त आकाशे शमनोऽभित ॥ १२ ॥
सा राम प्रकृति प्रोक्ता शिवेच्छा पारमेश्वरी ।
जगन्मायेति विख्याता स्पदशक्तिरकृत्रिमा ॥ १४ ॥
स पर प्रकृते प्रोक्त पुरुष पवनाकृति ।
शिवरूपधर शात शरदाकाशशातिमान् ॥ १५ ॥
प्रकृति पुरष स्पृष्ट्वा प्रकृतित्व समुज्झति ।
तदन्तरैकता गत्वा नदीरूपमिवार्णवे ॥ १९ ॥

शिवाच्या या शक्तीलाच प्रकृति, जगन्माया असें म्हटले आहे. पुरुष हा हिच्यापेक्षा पलीकडे आहे. पुरुषाचा स्पर्श झाल्यावरोवर ती प्रकृतित्व टाकून पुरुषात विलीन होते ज्ञानेश्वरानी मात्र या शक्तीला प्रकृति असें अमृतानुभवात म्हटलेलें नाही शिव आणि शक्ति दोघेंही अधिष्ठानात लीन होतात (अमृ. १–४३) असें म्हटलें आहे. ज्ञानेश्वरीत या शक्तीला प्रकृति म्हटलें आहे व प्रकृतिपुरुषावर अर्धनारीनटेश्वराचें रूपक केलें आहे.

योगवासिष्ठात आढळणारी स्फुरणाची व शिवशक्तीची ही कल्पना पुढें काश्मीरी शैवाद्वैत सप्रदायात शास्त्रीय रीतीने प्रतिपादिली आहे. योगवासिष्ठ व शैवाद्वैत या दोघाच्या आधारानें या कल्पना ज्ञानेश्वरी–अमृतानुभवात ज्ञानेशानीं माडल्या आहेत. त्याच्या शिवशक्तीच्या वर्णनावर शिवाद्वैत सप्रदायाचा योगवासिष्ठापेक्षा अधिक परिणाम झालेला दिसतो तो कसा तें पुढील प्रकरणात पाहू. एवढें खरें कीं, स्फुरणवाद किंवा स्फूर्तिवाद हा योगवासिष्ठापेक्षाही प्राचीन आहे. प्रो रानडे यानीं म्हटल्याप्रमाणें[1] ज्ञानेश्वर हे या स्फूर्ति वादाचे उत्पादक नव्हत पण मराठी तात्त्विक वाङ्मयात त्यानीं हा वाद प्रथम आणला असें म्हणता येईल

(1) We may now turn to the consideration of *Dnyaneshwar's* theory about the world *(Sphurtivad)* since it forms his original contribution to philosophic thought —Mysticism in Maharashtra" P 158

डॉ. आत्रेय यानीं आपल्या " योगवासिष्ठाचें तत्त्वज्ञान " या इंग्रजी ग्रंथात खालील माहिती दिली आहे–योगवासिष्ठ हा ग्रंथ सिद्धावस्थेंतील आहे व गीता, उपनिषदें, ब्रह्मसूत्रें हीं साधकावस्थेंतील आहेत अशी वेदान्त्याची परंपरागत समजूत आहे असें डॉ. भगवानदास यानीं म्हटलें आहे. या ग्रंथाचा काळ पाचव्या शतकाची अखेर असावी. या जुन्या ग्रंथाचा परिणाम भर्तृहरि, गौडपाद, शंकराचार्य, सुरेश्वराचार्य इत्यादि पुढील ग्रंथकारावर झाला आहे. शंकराचार्यांनीं आपल्या विवेकचूडामणींत तर शंभरापेक्षा अधिक श्लोक योगवासिष्ठावरून घेतले आहेत इत्यादि माहिती देऊन योगवासिष्ठ हा अद्वैततत्त्वज्ञानावरील ग्रंथ आहे व शांकर तत्त्वज्ञानाशीं तें बहुतेक जुळतें आहे असें मत त्यानी व्यक्त केलें आहे.

" The योगवासिष्ठ is no doubt a work on Advaita Philosophy and its general standpoint is very much similar to that of the School of Shankar with some differences here and there ' [२]

पाचव्या शतकाअखेर योगवासिष्ठ, समकालीन किंवा जरा नंतर गौडपाद, आठव्या शतकाच्या अखेर दक्षिणेंत शंकराचार्य व त्याच वेळीं किंवा जरा नंतर उत्तरेस वसुगुप्ताचार्य व नंतर या दोन्ही आचार्यांची शिष्यमंडळी अशा परंपरेनें अद्वैताचा हा ओघ ज्ञानेश्वरापर्यंत आला होता. योगवासिष्ठ, शंकर आणि वसुगुप्ताचार्य यांच्या विवेचनपद्धतींत व परिभाषेंत काळ व स्थलभिन्नत्वामुळें क्वचित् भेद असला तरी अद्वैताचा आत्मा एकच असल्यामुळें या सर्वांचे ग्रंथ वाचून व सिद्धान्त अनुभवून व क्वचित् ही किंवा ती परिभाषा योजून ज्ञानेशानीं हें अद्वैत आपल्या ग्रंथाच्या द्वारें महाराष्ट्रास परिचित करून दिलें. योगवासिष्ठावर ज्ञानेशानीं ग्रंथच लिहिला असल्यामुळें त्यानीं तें वाचलें होतें यात शंका नाहीं. योगवासिष्ठ हा अद्वैताचा व सिद्धावस्थेंतील ग्रंथ आहे. तसाच अमृतानुभव आहे. स्वत शंकरानीं योगवासिष्ठाचे श्लोक विवेकचूडामणींत घेतले त्याप्रमाणें ज्ञानेशानींही योगवासिष्ठाचा आधार अमृतानुभव लिहिताना घेतला. अशा स्थितींत शांकर तत्त्वज्ञानाशीं विरोधी तत्त्वज्ञान अमृतानुभवात कसें आढळणार ?

(2) Dr B L Atreya—"Philosophy of Yoga Vasistha " P 15

प्रकरण नववें

ज्ञानेश्वर, शैवाद्वैत आणि पांचरात्र

ज्ञानेश्वर आणि त्यांचे गुरु यांना आध्यात्मिक उपदेश नाथपंथीयांकडून मिळाला होता. नाथपंथाचें प्रमुख दैवत शिव असल्यामुळें शिवोपदिष्ट तत्त्वज्ञानाशीं ज्ञानेशांचा परिचय असणें स्वाभाविक आहे.

" आणि ज्ञानबंधु ऐसें । शिवसूत्राचेनि मिसें ।

म्हणितलें असे । सदाशिवें ॥ अमृ. ३-१६ ॥

या ओंवींत " ज्ञानं बंधः " (१-२, ३-२) या दोन ठिकाणीं आलेल्या सूत्राच्या उल्लेखासहित " शिवसूत्रां " चा उल्लेख केला आहे. त्यावरून त्यांनीं शिवसूत्रे वाचलीं होतीं हें उघड दिसतें. तसेंच अमृतानुभवाच्या पहिल्या प्रकरणांत देवोदेवी किंवा शिवशक्तीची जी कल्पना आहे तीही याच शैवसंप्रदायांतील आहे. ज्ञानेश्वरांनीं प्रकृति न घेतां देवी किंवा शक्ति घेतली, ती प्रकृतीप्रमाणें मिथ्या न मानतां सत्य मानिली व अज्ञानाचें खंडन केलें यावरून ज्ञानेश्वर अज्ञान किंवा माया मानीत नसून जगाला खरें मानतात, इंद्रजाल मानीत नाहींत वगैरे कल्पनांची जी इमारत उठविली गेली तिचें परीक्षण मागें केलें. आतां ज्या शैवाद्वैतसंप्रदायांतून देवोदेवीची कल्पना ज्ञानेशांनीं घेतली तो संप्रदायच माया, अज्ञान मानीत नसला पाहिजे व तो जगत्सत्यत्ववादी असला पाहिजे अशी जी समजूत होते ती कितपत यथार्थ आहे हें पाहण्याकरितां या शैवाद्वैताचें स्वरूप व ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाशीं त्याचें साम्य आणि वैषम्य या प्रकरणांत पहावयाचें आहे.

हा शैवाद्वैत संप्रदाय " काश्मीरी शैवमत " या नांवानें सध्यां ओळखला जातो. दक्षिणेकडील शैवसंप्रदाय व उत्तरेकडील शैवसंप्रदाय यांच्या तत्त्वज्ञानांत भेद आहे. दक्षिणेंतील शैव हे रामानुजांप्रमाणें परमात्मा सगुण मानणारे व विशिष्टाद्वैती आहेत. ब्रह्मसूत्रांचें तात्पर्य सगुण शिवाची सिद्धि करण्यांत आहे असें अप्पय दीक्षितांनीं लिहिलें आहे—

" इति भगवता वेदव्यासेन सूत्रयता परं सगुणमपि तत्साम्बम् ब्रह्म न्यरूपि शिवाभिधम् ॥ ९ ॥

तदिद ब्रह्मसूत्राणाम् तात्पर्यं सगुणे शिवे। प्रकटीकर्तुमाचार्य प्रणिन्ये भाष्यमुत्तमम्॥ १०॥

(श्रीकंठ भाष्यावरील शिवार्कमणिदीपिका टीकेची प्रस्तावना)

" चिदचित्प्रपंच–रूप–शक्ति–विशिष्टत्वं स्वाभाविकमेव ब्रह्मण कदाचिदपि न निर्विशेषत्वं " (श्रीकंठ भाष्य १–१–२) "भेदश्च स्वाभाविकः" " ईश्वरो–जीवादर्थान्तरभूत एव " (श्रीकंठभाष्य २–१–२२, २३) "ब्रह्मप्राप्त-जीवस्य—ब्रह्मसदृशगुण स्वरूपम् आविर्भवति॥" (श्रीकंठभाष्य ४–४–२) जीवेश्वरभेद स्वाभाविक असून मुक्तालाही सारूप्यमुक्ति मिळते असें या संप्रदायाचें मत आहे.

उत्तरेकडील शैवसंप्रदाय हा अद्वैती आहे. रा. चटर्जी यानीं त्यासंबधानें पुढील माहिती दिली आहे. " शिवसूत्रें हा या संप्रदायाचा प्रमुख ग्रंथ असून तो वसुगुप्ताचार्यांनीं ८ व्या शतकाच्या अखेरीस किंवा ९ व्या शतकाच्या प्रारंभीं रचिला असावा. सोमानंदानें ९ व्या शतकाच्या अखेरीस या संप्रदायाच्या तत्त्वज्ञानावर—प्रत्यभिज्ञाशास्त्रावर " शैवदृष्टि " ग्रंथ लिहिला. अभिनवगुप्तानें १० व्या शतकाच्या अखेरीस व ११ व्या शतकाच्या प्रारंभीं प्रत्यभिज्ञाविमर्शिनी, प्रत्यभिज्ञाविवृति–विमर्शिनी, तंत्रालोक, तंत्रसार, परमार्थसार वगैरे ग्रंथ रचिले व त्याचा शिष्य क्षेमराज यानें शिवसूत्रवृत्ति, शिवसूत्रविमर्शिनी, प्रत्यभिज्ञाहृदय, स्पंदसंदोह इत्यादि ग्रंथ लिहिले. या प्रत्यभिज्ञाशास्त्रालाच त्रिक किंवा त्रितय शास्त्र असेंही म्हणतात, कारण या शास्त्रात शिव शक्ति अणु किंवा पति पाश पशु किंवा शिव शक्ति नरात्मक त्रिकाचा विचार केलेला असतो.

चित् किंवा चैतन्य हाच परमात्मा असून दुसऱ्या कशाच्याही साहाय्याशिवाय स्वतःच्याच शक्तीनें तो हें सर्व विश्व झाला आहे. शक्ति किंवा विश्व हें त्याच्यापेक्षा भिन्न नाहीं. " इह हि सर्वत्र अप्रतिहतशक्तिः परमेश्वर एव तथावुभूषुस्तया भवति। न तु अन्यत् कश्चित् परमार्थतः अस्ति" (प्रत्यभिज्ञाविमर्शिनी १–१–७). सांख्य एकंदर तत्त्वें २४ मानतात. तर या संप्रदायात शिवापासून पृथिवीपर्यंत एकंदर ३६ तत्त्वें मानतात. हा संप्रदाय विवर्तवाद मानीत नाहीं असें दिसतें. "विवर्तो हि असत्यरूप-निर्भासात्मा इत्युक्तम्, निर्भासनं च असत्यं च इति कथमिति न चिंतितम्। . तस्मात् अनपन्हवनीयप्रकाश–विमर्शात्मा संवित्स्वभाव परमशिव स्वातंत्र्यादेव

रुद्रादि-स्थावरान्तप्रमातृरूपतया नील-सुखादिप्रमेयतया च अनतिरिक्तयापि अतिरिक्तयेव प्रकाशते इति स्वातन्त्र्यवाद प्रोन्मीलित " (प्रत्यभिज्ञा विवृतिविमर्शिनी) विश्व हें परमात्मस्वरूपावरील विवर्त आहे, भास आहे हें म्हणणें याना मान्य नाहीं. परमात्माच स्वातन्त्र्यानें, आपल्या इच्छेनें, ज्ञातृ-ज्ञेय रूपानें प्रकाशतो भास ज्या वस्तूवर होतो त्या वस्तूचें सत्यस्वरूप झाकून टाकतो पण परमात्मा प्रकाशस्वरूप व ज्ञानस्वरूप असल्यामुळें त्याचें स्वरूप कोणीच झाकू शकत नाहीं त्यामुळें त्याच्यापेक्षा भिन्न अशी कोणतीच वस्तु निर्माण झालेली नाही" (१). हा परमार्थत विचार झाला यावरून असें वाटेल कीं, माया, प्रकृति वगैरे तत्त्वें या सप्रदायात मानीत नसतील पण वस्तुस्थिति तशी नाहीं वस्तुत अद्वैत असता जें द्वैत किंवा भिन्नत्व दिसतें त्याची उपपत्ति लावण्याकरिता माया, प्रकृति, अज्ञान, भ्रान्ति वगैरे सर्व गोष्टी या सप्रदायात मानिल्या आहेत हें त्याच्या पुढाल जगत्प्रक्रियेवरून दिसून येईल.

ज्ञानेश्वरानीं जरी देवोदेवीला वदन केलें असलें तरी या शैवपथात तसेंच वदन नेहमीं करितात असें मात्र नाहीं

> पर परस्य गहनात् अनादिम्। एक निविष्ट बहुधा गुहासु।
> सर्वालय सर्व चराचरस्थ। त्वामेव शभु शरण प्रपद्ये॥ १॥

या "परमार्थसार" ग्रथाच्या पहिल्या श्लोकात अभिनवगुप्तानीं एकट्या शिवालाच वदन केलें आहे या ग्रथावर योगिराजकृत विवृति नावाची जी टीका आहे तिच्या आरभीं ईश्वराचें वर्णन "स्वात्मप्रच्छादन-क्रीडाविदग्ध" असें केलें आहे ईश्वर स्वत च्याच शक्तीनें स्वत चें आच्छादन करितो व त्याकरिता पुढील चार गोष्टी प्रकाशित करितो –

> निजशक्तिवैभवभरात् अडचतुष्टयमिद विभागेन।
> शक्तिर्माया प्रकृति पृथ्वी चेति प्रभावित प्रभुणा॥ ४॥ परमार्थसार॥

या चारही गोष्टी, परमेश्वरी स्वरूपाच्या आच्छादक, मोहक व बधक आहेत असें त्याचें वर्णन टीकाकारानें केलें आहे शक्ति म्हणजे माया किंवा प्रकृति नव्हे, कारण तीं दोन तत्त्वें आणखी वेगळीं मानिलीं आहेत पण शक्तीचें स्वरूप मात्र माया किंवा प्रकृतीपेक्षा फारसें भिन्न नाही हें खालील टीकेवरून लक्षात येईल-स्वस्वरूपापोहनात्माख्यातिमयी निषेधव्यापाररूपा या पारमेश्वरी शक्ति सेव आच्छादकत्वेन बधकतया शक्त्यडम्

(1) J C Chatarji— Kashmir Shaivism

इत्युच्यते । . अन्यच्च मलनयसमावम् मोहमय भेदैकप्रवणतया सर्व-प्रमातृणाम् बंधरूपम् मायाख्यमडमित्युच्यते । तथा सत्त्वरजस्तमोमयी प्रकृति पशुप्रमातृणाम् भोग्यरूपा सुखदु:खमोहरूपतया वधयित्री प्रकृत्यभिधानम् अडमित्युच्यते। तथा पृथ्वी च . स्थूल-कचुकमयी वधयित्री इति कृत्वा पृथ्व्यडमित्युच्यते ।

शिवापेक्षा अभिन्न असणारें जें हें शक्तितत्त्व तें परमेश्वरी स्वरूपाचें आच्छादक व निषेधव्यापाररूप मानलें आहे. अद्वैतात निघाड होऊ नये म्हणून तें वेगळें न मानता परमेश्वर-शक्तिरूप मानलें आहे एवढेंच. शंकराचार्यांच्या प्रकृतितत्त्वात किंवा मायातत्त्वात व या शक्तितत्त्वात फारसा भेद नाहीं हें यावरून लक्षात येईल.

शिवतत्त्व आणि वरील चार अडात असणारीं ३५ तत्त्वें मिळून ३६ तत्त्वाचा प्रपच पुढीलप्रमाणें आहे.-

यत्परतत्त्व तस्मिन् विभाति षट् त्रिंशदात्म जगत् ॥ परमार्थसार ॥११॥
शिवशक्तिसदाशिवतामीश्वरविद्यामयीं च तत्त्वदशाम् ।
शक्तीना पचानाम् विभक्तभावेन भासयति ॥ १४ ॥

परमात्मा " अनत शक्तिपरिपूर्ण " आहे (१०) तो शिव, शक्ति, सदाशिव, ईश्वर आणि विद्या या आपल्या पाच शक्तींना प्रकाशित करतो. परतत्त्वाच्या ठिकाणीं " अह " अशी भावना उत्पन्न झाल्याबरोबर तें शिव होतें व त्याचबरोबर त्याची " निषेधव्यापाररूपा " शक्तीही अस्तित्वात येते. " अह " अशी वृत्ति उत्पन्न झाल्याबरोबर मूळ परतत्त्वाचें अपोहन झालें, तें ज्या शक्तीमुळें झालें ती परतत्त्वापेक्षा भिन्न नाहीं. परतत्त्वात अहं या भावनेबरोबरच ती उत्पन्न झाली. तिच्यामुळें परतत्त्वाला शिवत्व आलें व शिवत्वामुळें शक्तितत्त्व प्रकाशित झालें. या शक्तीलाच " आनद शक्ति " असेंही म्हणतात. अह या भावनेंतच जी विश्राति तिला आनदशक्ति असें " मातृकाचक्रसंबोध " या ७ व्या शिवसूत्रावरील टीकेत म्हटलें आहे. नतर " अहमिद " अशी अहप्रधान वृत्ति उत्पन्न झाली कीं, सदाशिवतत्त्व, " अह-मिद " या दोन्ही वृत्ति तुल्यबल झाल्या कीं ईश्वरतत्त्व आणि " अहमिद " यातील इद वृत्ति प्रधान झाली की विद्यातत्त्व प्रकाशित होतें.

" परमार्थसार " ग्रथावरील विवृति टीकेंत वरीलप्रमाणें या पाच शक्तींचें स्पष्टीकरण केलें आहे. श्री. चटर्जी यानीं जरा निराळ्या प्रकारानें हें

अत्र न किंचित् मायान्त पाति नियतिशक्तिसमुचयम् अश्वमेधादिकम् जपध्यानादि वा अन्यत् यत्किंचित्कर्ममोचनहेतु आत्मन, । यत् गीतम् "नाह वेदैर्न तपसा न दानेन नचेज्यया" (भ. गी. ११-५३)

शिव हाच जीव होतो. शिवाच्या अनुग्रहानें चित्तशुद्धि होऊन जीवाला प्रकाशरूप आत्म्याचें ज्ञान होतें. यज्ञ-जप-ध्यान वगैरे साधनें मायान्त पाती असल्यामुळें, जीवाला कर्मापासून मुक्त होण्याकरिता त्याचा काहीं उपयोग होत नाहीं. याच्या उलट प्रत्यभिज्ञा-हृदय ग्रयात "मध्यविकासात् चिदानन्द-लाभः ॥ १७ ॥ विकल्पक्षय-शक्तिसंकोचविकासवाहच्छेदाद्यन्तकोटिनिभाल-नादय इहोपाया ॥ १८ ॥' या सूत्रावरील टीकेंत ध्यान-योग व हठयोगाचें मोक्षसाधन म्हणून विवेचन केलें आहे. अभिनवगुप्तानीं "तत्रसार" ग्रथात खालील श्लोक लिहिला आहे—

अज्ञान किल बधहेतुरुदित शास्त्रे मल तत्स्मृतम् ।
पूर्णज्ञानकलोदये तदखिल निर्मूलता गच्छति ।
ध्वस्ताशेष-मलात्म-सविदुदये मोक्षश्च तेनामुना ।
शास्त्रेण प्रकटीकरोमि निखिल यज्ज्ञेयतत्त्व भवेत् ॥ प्रथमाह्निक ॥

असें या सप्रदायाचें सक्षेपत स्वरूप आहे. वरील जगत्-प्रक्रियेवरून परतत्त्वाहून भिन्न असें परमार्थत काहीं उत्पन्न झालें नसलें तरी शास्त्रीय उपपत्तीकरिता शक्ति, माया, प्रकृति, अज्ञान वगैरे सर्व गोष्टी या सप्रदायात मानिल्या आहेत हें लक्षात येईल.

आता या सप्रदायातील आध्यात्मिक विवेचनात आणि ज्ञानेशाच्या विवेचनात जीं साम्यवैषम्याची स्थळें आहेत त्याचा विचार करू.

(अ) "ज्ञान बध या शिवसूत्राचा (१-२, ३-२) ज्ञानेशानीं अमृता-नुभवात (३-१६) उल्लेख केला आहे. पण शिवसूत्रविमर्शिनींत या सूत्राचा जो अर्थ केला आहे त्या अर्थानें या सूत्राचा उल्लेख ज्ञानेशानीं केलेला दिसत नाहीं. "ज्ञान बध" १-२ परमेश्वरेण स्वात्मनि आकाशकल्पे सकोचो-ऽवभासित स एव शिवाभेदाख्यात्यात्मकाज्ञान-स्वभाव अपूर्णमन्यतात्मकाणव-मलसतत्त्वसकुचितज्ञानात्मा बध । एव आत्मनि अनात्मताभिमानरूपाख्या-तिलक्षणाज्ञानात्मक ज्ञान न केवल बध यावत् अनात्मनि शरीरादौ आत्मता-भिमानात्मकम् अज्ञानमूलज्ञानमपि बध एव।" "ज्ञान बध" (३-२) सुखदु ख-मोहमयाध्यवसायादिवृत्तिरूप तदुचित-भेदावभासनात्मक यत्

ज्ञान तद् बंध । या दोन्ही ठिकाणी अभेदाचें जें अज्ञान, तदात्मक संकुचित ज्ञान, आम्याच्या ठिकाणी अनात्मना मानणारें व अनात्मवस्तुना आत्मा समजणारें अज्ञानमूलक ज्ञान, सुखदुःखमोहादिवृत्तिरूप व भेदात्मक ज्ञान, असे ज्ञानाचे अर्थ केले आहेत. पहिलें सूत्र परतत्त्वविषयक आहे तर दुसरें जीवविषयक आहे.

ज्ञानेश्वरांनीं ज्ञान शब्दाचा असा अर्थ केलेला नाहीं. जिती अविद्या ऐसी । अन्यथा बोधातें गिरसी । तेचि यथार्थ बोधेंसी । निमालीनी उठी ॥ अमृ० ३-१० ॥ अविद्या नष्ट होऊन ती यथार्थ ज्ञानाच्या रूपानें पुन उत्पन्न होते, पण हें ज्ञानही बंधक असतें. परतत्त्वाच्या ठिकाणीं बंधही नसल्यामुळें मोक्षही नाहीं व अज्ञान नसल्यामुळें ज्ञानही नाहीं असा संदर्भ आहे.

" मी ब्रह्म आहें " असें यथार्थ ज्ञान हें अज्ञान किंवा अविद्याच असल्यामुळें बंधक आहे असा ज्ञानेशाचा अर्थ आहे व तत्समानार्थक म्हणून गीतेंतील " तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात् प्रकाशकमनामयम् । सुखसंगेन बध्नाति ज्ञानसंगेन चानघ ॥ १४-६॥ " या श्लोकाचा उल्लेख पुढील १७ व्या ओंवीत स्वामींनीं केला आहे. या श्लोकावरील टीकेंत ज्ञानेशानीं ज्ञान शब्दाचा शास्त्रज्ञान किंवा वैषयिक ज्ञान असा अर्थ केला आहे. तात्पर्य " ज्ञान बंध " यातील ज्ञान शब्दाचा शिवसूत्रविमर्शिनींत, अनात्मवस्तूंना आत्मा समजणारें अज्ञानमूलक व भेदात्मक ज्ञान असा अर्थ आहे. तर अमृतानुभवात मी ब्रह्म आहें असें यथार्थज्ञान असा अर्थ केला आहे. तर ज्ञानेश्वरींत विद्वत्ता किंवा वैषयिक ज्ञान असा अर्थ आहे. त्यामुळें सूत्र उध्दृत केलें तरी त्यात अर्थसाम्य आढळत नाहीं.

(आ) " योगभूमिका " हा शब्द ज्ञानेशानीं शिवसूत्रातून घेतला असावा. " विस्मयो योगभूमिकाः " १-१२ " अनवच्छिन्नानन्दे स्वात्मनि अपरितृप्तत्वेन मुहुर्मुहुराश्चर्यायमाणता ता एव योगस्य परतत्त्वैक्यस्य सन्नधिन्यो भूमिका ।

आत्मा चैवात्मना ज्ञातः यदा भवति साधकैः ।
तदा विस्मयमात्मा वै आत्मन्येव प्रपश्यति ॥

(आ)मैक्याचा अनुभव या अर्थी योगभूमिका शब्द वरील सूत्रात वापरलेला दिसतो. आत्मैक्याची स्थिति अशा अर्थी हा शब्द ज्ञानेशानीं वापरलेला आहे–

द्रष्टा दृश्याचा ग्रासी । मध्यें लेखु विकोशी ।
योगभूमिका ऐशी । अगी वाजे ॥ अमृ० ७–१८९ ॥

द्रष्ट्याने दृश्य पाहिल्यानतर दुसरें दृश्य पाहण्याच्यापूर्वी मध्यें जी स्थिति असते तिला येथें योगभूमिका म्हटलें आहे. येथें अनुभविता, अनुभव, अनुभाव्य अशी त्रिपुटी शिल्लक राहिलेली नाहीं.

(इ) "क्षोभ" हा शब्दही या संप्रदायातून घेतला असावा. "त्रियासमुत्याने स्वाभाविकि खेचरी शिवावस्था" (२–५) या शिवसूत्रावरील विमर्शिनी टीकेत "एवमिह भेदात्मकमायीय–समस्त–क्षोभ–प्रशान्त्या" असें म्हटलें आहे. "यदा क्षोभ प्रलीयेत तदा स्यात्परम पदम्" ॥ १–९ ॥ या स्पदकारिकेवरील विवृति टीकेत "अस्य यदा यस्मिन् काले क्षोभ प्रतिनियतशरीराद्यालम्बनाह–प्रत्ययात्मा मायीय उपप्लव" असा क्षोभ शब्दाचा अर्थ दिला आहे. त्यावरून "भेदात्मक अहप्रत्ययात्मक ज्ञान" असा क्षोभ शब्दाचा अर्थ दिसतो.

येऱ्हवी तरि अज्ञाना । जें ज्ञानाची नसे क्षोभना ।
तें तऱ्ही काना । खालींच दडे ॥ अमृ० ७–१ ॥

येथें क्षोभना शब्द ज्ञानेशानीं वरील अर्थानेंच योजिलेला दिसतो.

(ई) चैतन्यस्वरूप आत्मा कोणत्याही प्रमाणानीं ज्ञात होऊ शकत नाहीं हा अर्थ दृष्टान्तासहित पहिल्या सूत्रावरील शिवसूत्रविमर्शिनींत पुढीलप्रमाणे सांगितला आहे–यत चैतन्य विश्वस्य स्वभाव तत एव तत्साधनाय प्रमाणादि वराकम् अनुपयुक्तम् । तस्यापि स्वप्रकाशचैतन्याधीनसिद्धिकत्वात् .. यदुक्त श्रीत्रिक–हृदये –स्वपदा स्वशिरश्छाया यद्वत् लघितुमीहते । पादोद्देशे शिरो न स्यात् तथेय वैंदवी कला ॥ ज्ञानेशाच्या पुढील ओव्यात हाच दृष्टान्त व सिद्धान्त घेतला आहे—

का मस्तकान्त निर्धारिली ॥ जो छाया उडों पाहे आपुली ।
तयाची फाकावली । बुद्धि जैसी ॥ अमृ० ७–११७ ॥
तैसें टणकोनी सर्वथा । हे ते ऐसी व्यवस्था ।
करी तो चुके ज्ञाता । वस्तूचा जिये ॥ ११८ ॥

आपल्या मस्तकाच्या छायेचें आपणास जसे उल्लघन करिता येत नाहीं त्याप्रमाणें "आत्मा असा आहे" असें प्रमाणानीं सागता येत नाहीं.

(उ) आवरणानुपपत्तीची कल्पनाही वरील स्थळी विमर्शिनीत आहे–
चैतन्यस्य च प्रोक्तयुक्त्या केनाऽपि आवरीतुं अशक्यत्वात्, सदा प्रकाशमानत्वात्।

अज्ञानतममेळणीं । आत्मा प्रकाशाची खाणी ।
आता दोन्हीं मेळणीं । एकी कैसी ॥ अमृ० ७–२९ ॥

आवरणानुपपत्तीची कल्पना इतकी सोपी आहे की, ज्ञानेश्वराना ती दुसऱ्याकडून घेण्याची मुळींच आवश्यकता नाही. पण त्यानी ती दुसऱ्याकडून घेतली असेल तर ती रामानुजांकडून न घेता शंकराचार्यांचें अध्यासभाष्य किंवा वरील "विमर्शिनी" टीका यांतून घेणें अधिक शक्य आहे.

(ऊ) दृष्टान्तसाम्य—इच्छाशक्तिरुमा कुमारी ॥ १३ ॥ व "दृश्यम् शरीरम्" ॥ १४ ॥ या शिवसूत्रावरील विमर्शिनीत शिवशक्तींच्या ऐक्याला जे दृष्टान्त दिले आहेत ते ज्ञानेशानीही घेतले आहेत—"योगिन परमभैरवतां समापन्नस्य या इच्छा सा शक्ति उमा, परैव पारमेश्वरी स्वातंत्र्यरूपा साच कुमारी विश्वसर्गसंहारक्रीडापरा कुमारक्रीडायाम्" इति पाठात्।.. श्रीमृत्युंजय भट्टारकेऽपि—

सा ममेच्छा परा शक्ति अवियुक्ता स्वभावजा। वन्हेरूष्मेव विज्ञेया रश्मिरूपा रवेरिव । सर्वस्य जगतो वापि सा शक्ति कारणात्मिका। यथोक्त विज्ञानभैरवे–जलस्यैवोर्मयो वन्हेर्ज्वालाभङ्ग्य प्रभा रवे । ममैव भैरवस्य एताः विश्वभङ्ग्यो विनिर्गता । मोक्तैत्र भोग्यभावेन सदा सर्वत्र संस्थित ॥

ज्ञानेशानीही अनल–उष्णता (१–४२) सूर्यप्रभा (१–२९) सूर्यरश्मि (७–१३७) जलकल्लोळ (७–१३९) वन्हिज्वाला (७–२४३) हे दृष्टान्त अमृतानुभवात शिव शक्ति व द्रष्टा दृश्य याना दिले आहेत.

(ए) आसनस्थ सुख ऱ्हदे निमज्जति ॥ शि. सू. १६ ॥ ऱ्हदे विश्वप्रवाहप्रसरहेतौ परामृतसमुद्रे निमज्जति । ही ऱ्हद–डोहाची कल्पना ज्ञानेश्वरींतील पुढील ओंवीत आहे.

आता महाशून्याच्या डोहीं । गगनासीचि थाऊ नाहीं ॥ ६–११९ ॥

(ऐ) मध्येबोधसुधाब्धि विश्वमभितस्तत्फेनपिंडोपमं ।
य पश्येदुपदेशतस्तु कथित साक्षात् स एक शिव ॥

विमर्शिनी टीकेच्या अखेरच्या श्लोकात विश्वाला फेसाचा दृष्टान्त दिला आहे. महदादि देहांतें । इयें अशेषेंही भूतें । पैं माझा ठाइं विवर्तें । जैसें जलिं फेन ॥ ९–६६ ॥ या ज्ञानेश्वरींतील ओंवींत ज्ञानेशानीही फेसाचा दृष्टान्त दिला आहे.

(ओ) स्फूर्तिवाद—चिदेव भगवती जगदात्मना स्फुरति ।॥ न तु वस्तुत अन्यत् किंचित् ग्राह्य वा अपितु श्रीपरमशिवभट्टारक एव इत्थ नाना-वैचित्र्यसहस्रै स्फुरति (प्रत्यभिज्ञाहृदय सूत्र १ व ३ वरील टीका).

तैसें दृश्य का द्रष्टा । या दोन्ही दशा वाझटा । पाहता येकी काष्ठा । स्फूर्तिमात्र तो ॥ इयें स्फुता कडोनी । नाहीं स्फूर्तिमात्र वाचूनी । तरी काय देखोनी । देखतु असे ॥ अमृ० ७–२४४–२४५ ॥ परमेश्वराच्या अपेक्षेनें भेद नाहीं, जीवापेक्षया भेद आहे हें पुढील उताऱ्यात सांगितलें आहे. " इत्थ परमेश्वरापेक्षया स्वागनिर्मिते भावराशौ न काचित् भेदभ्रान्ति , मायाप्रमात्रपेक्षया तु योऽय भेदावभास एषा पूर्णत्वाख्यातिरूपा भ्रान्ति । (परमार्थसार १३ व्या श्लोकावरील विवृति).

(औ) ससार स्वप्नवत् आहे—यथा स्वप्नानुभूतार्थान् प्रबुद्धो नैव पश्यति । तथा भावनया योगी ससार नैव पश्यति ॥ (शिवसूत्र ४१ व्या वरील टीका).

ना तरि स्वप्निंची अनेकता । चेइल्येया नोहिजे ॥ ज्ञा. ९–६७ ॥
तैसी जियें भूतें माझा ठाइं । विवर्तें तेया माझिं मी नाहीं ॥ज्ञा.९–६८॥
विज्ञानांतर्यामिप्राणविराड्देहजातिपिंडान्ता ।
व्यवहारमात्रमेतत् परमार्थे न तु सत्येन ॥ परमार्थसार ॥ २७ ॥
रज्वा नास्ति भुजग त्रास कुरुते च मृत्युपर्यन्तम् ।
भ्रान्तेर्महती शक्ति न विवेक्तु शक्यते नाम ॥ परमार्थसार २८ ॥

या श्लोकात शंकराचार्यांप्रमाणेंच पारमार्थिक, व्यावहारिक व आभासिक अशा तीन प्रकारच्या सत्ता मानिल्या आहेत ज्ञानेशानींही अमृतानुभवात " दोरा सर्पाभासा । साचपणें दोरु का जैसा । द्रष्टा दृश्य तैसा । द्रष्टा साचु ॥ ७–२१८ " या ओवींत दृश्य आभासिक सांगितलें आहे.

तद्वन्माया–विकृतिभि अपरामृष्ट पर पुरुष ॥ परमार्थसार ॥ ३१ ॥

" तस्मात् न स्वप्नमुत्थै अप्रकाशरूपै मायाविकारै ऐंद्रजालिकवत् भगवत काचित् खडना–इति । " मायेच विकार हे इंद्रजालाप्रमाणें आहेत असें येथें सांगितलें आहे.

तत् . वस्तु परमार्थत अस्ति तद् व्यतिरिक्त सर्वम् असत्यसद्भाव मित्यर्थ । .... अतो यद्यत् वेद्यभूमिकाया वर्तते तत् सर्वम् असत्, अनित्यत्वात् । यस्तु वेदक स एव परमार्थसत् इत्यर्थ । (स्पंदकारिका १–९ वरील विवृति टीका)

द्रष्टा दृश्या तैसा । द्रष्टा साचु ॥ अमृ० ७–२१८ ॥

(अ) निकराचा आमभाव–यामवस्था समालव्य, यदय मम वक्ष्यति। तदवश्य करिष्येऽह इति सकल्प्य तिष्ठति॥ स्पदकारिका २–७ ॥ इद तु तात्पर्यम्–केनचित्कारणेन अवश्यकरणीयवचसा प्रभविष्णुना कारयितव्यवस्तुविवक्षया आक्षिप्तस्य पुस तद्वचनशुश्रूषामात्रनिबिडावधानत्वात् समस्तवृत्तिप्रत्यस्तमये सति, सवित् तुरीया दशा अवश्यमेवाविशति, तत्प्रत्यवमर्शाभ्यासात् परतत्त्वोपलब्धि

वरिष्ठ अधिकाऱ्याची आज्ञा ऐकण्याकरिता तो पुढें काय सागणार तें ऐकण्याकडे सर्व अवधान लागले असता बुद्धीची जी अवस्था असते तिला तुरीय अवस्था म्हणता येईल कारण त्या वेळी बुद्धि निर्विषय असते हें विवेचन ज्ञानेशाच्या " निकराचा आमभावा ' च्या विवेचनाशी सदृश आहे

(अ) भेद हा औपाधिक आहे हें दाखविण्याकरिता स्फटिकाचा दृष्टान्त—

नानाविध–वर्णानाम् रूप धत्ते यथाऽमल स्फटिक ।
सुरमानुपपशुपादपरूपत्व तद्वदीशोऽपि ॥ परमार्थसार ६ ॥
पैं केशाचा गुडाला । वरि ठेविली स्फटिकाची शिला ।
ते वरि पाहिली डोला । तव भेदली गमली ॥ ज्ञा० ८–४१ ॥
पाठिं केश परौते नेले । आणि भेदलेपण काय नेणो झालें ।
तरि डाक देऊनि साविले । शिळेत काइ ॥ ४२ ॥
ना ते एकखडचि आइती । परि सगें भिन्न गमली होती ।
तेचि नेल्या मागौती । जैसी तैसी ॥ ४३ ॥

भेदज्ञान हें अज्ञानमूलक आहे हें सागण्याकरिता निवृति टीकेंत द्विचद्रज्ञानाचा दृष्टान्तही दिला आहे—

अज्ञानतिमिरयोगात् एकमपि स्व स्वभावमात्मानम् ।
ग्राह्य–ग्राहक–नाना–वैचित्र्येणाववुद्ध्येत ॥ परमार्थसार ॥ २५ ॥

यथा रेखा–तिमिरोपहत पुरुष एकमपि चद्र पश्यन् " द्वौ चन्द्रौ इमौ नभसि स्त " इति परिच्छिंदन् लोकमपि दर्शयति, वस्तुवृत्तेन एक एव असौ चन्द्र इति तिमिरवशात् तथा भासते तथैव अज्ञानतिमिराप्तभेदप्रथ सर्व स्वात्मनोऽभिन्नमपि भेदेन व्यवहरन् भिन्न कर्मफल अर्थयते येन भूयोभूय स्वर्गनिरयादिभोगभाक् भवति ।

"ना तरि चन्द्रु एकु असे । तो व्योमीं दुणावला दिसे । तरी तिमिर असे । मानु ये की ॥ अमृ० ७-९० ॥" या ओंवींत अज्ञान अनुमानानें सिद्ध करण्याकरिता ज्ञानेशानीं द्विचन्द्रज्ञानाचाच दृष्टान्त घेतला आहे. पांडुरंगशर्मांनीं, रामानुजानीं सत्ख्याति दाखविण्याकरिता दिलेल्या द्विचन्द्रज्ञानाच्या दृष्टान्ताशीं ज्ञानेशाच्या वरील दृष्टान्ताचें जें साम्य दाखविलें आहे ते आश्चर्यकारक आहे कीं परमार्थसाराशी वर दाखविलेलें साम्य आश्चर्यकारक आहे तें कोणाच्याही लक्षात येईल. या दृष्टान्ताच्या विषयात रामानुजाशीं शब्दसाम्यापेक्षा काहींही साम्य नाहीं हे मागें दाखविलेंच आहे. परमार्थसारात येथें भेदज्ञान अज्ञानमूलक आहे हें स्पष्ट सांगून अज्ञान मान्य केलें आहे. ज्ञानेशानी अज्ञानाचें खंडन केलें म्हणून शैवाद्वैतात तसेंच असेल अशी जी कल्पना होते ती बरोबर नाहीं. शंकराचार्य, शैवाद्वैत संप्रदाय व ज्ञानेश्वर हे तिघेही सिद्धावस्थेंत किंवा परमात्म्याच्या भूमिकेवरून अज्ञान व तन्मूलक भेद मानीत नाहींत. साधकावस्थेंत जीवापेक्षेनें सर्वच अज्ञान मानतात. (परमार्थसार १३ या श्लोकावरील विवृति टीका वर (ओ) विभागात उद्धृत केली आहे ती पहा.)

उपदेश्यजनापेक्षया यावता शब्देन प्रतिपाद्यते तावता तत्र तत्त्वव्यपदेश, न वस्तुत (परमार्थसार ११ व्या श्लोकावरील विवृति) वस्तुस्थिति आणि उपदेश्य जनाच्या अपेक्षेने वर्णिलेली स्थिति यातील भेद येथें चांगल्या रीतीनें दाखविला आहे एकच परतत्त्वाच्या ठिकाणी ३६ तत्त्वाचा पसारा हा केवळ शाब्दिक व उपदेश ज्याना करावयाचा त्याच्या समजुती लक्षात घेऊन वर्णिला आहे. वस्तुत एकच तत्त्व आहे पण अज्ञ जनाच्या दृष्टीनें अस्तित्वात असलेल्या इतर तत्त्वाचा उल्लेख करून ती वस्तुत भिन्न नाहींत असें सांगावें लागतें.

तसेंच मूलतत्त्व आणि इतर तत्त्वें याच्यातील कार्यकारण भावही दोन तऱ्हाना सांगावा लागतो—" तत्र एषा तत्त्वाना कार्यकारणभावो दर्श्यते, स च द्विविध –पारमार्थिक सृष्टश्च " (तंत्रसार–अष्टमान्हिक). परमार्थत एकच तत्त्व असल्यामुळे तेंच सृष्टिरूपानें प्रकाशतें असा अद्वैतात्मक आणि लौकिकदृष्ट्या त्या तत्त्वापासून इतर तत्त्वें उत्पन्न झाली असा भेदात्मक कार्यकारणभाव सांगावा लागतो. पण भेद खरा आहे असें सांगण्याचा हेतु त्यात नसतो.

अभिनवगुप्ताच्या तंत्रसार ग्रंथात स्वस्वरूपप्राप्तीचे उपाय अधिकारानुरूप अनेक सांगितले आहेत. त्यापैकीं पहिला अनुपाय हा आहे. " योय परमेश्वर.

स्वप्रकाश स्वात्मा तत्र किमुपायेन क्रियते, न स्वरूपलाभो नित्यत्वात्, न ज्ञप्ति स्वप्रकाशमानत्वात्, न आवरणनिगम आवरणस्य कस्याचिदपि असंभवात्, नतदनुप्रवेश· अनुप्रवेष्टु व्यतिरिक्तस्य अभावात्। कश्चात्र उपाय तस्यापि व्यतिरिक्तस्य अनुपपत्ते । तस्मात् समस्तमिदमेक चिन्मात्रतत्त्वं कालेन अकलितम्, देशेन अपरिछिन्न, उपाधिभिरम्लानम् आकृतिभिरनियन्त्रितम्, शब्दैरसंदिष्टम्, प्रमाणै अप्रपंचितम् स्वतंत्र आनंदघन तत्त्वम् तदेवच अहम्, तत्रैव अंतर्मयि विश्व प्रतिबिंबितम् एव दृढ बिबिंचानस्य शश्वदेव पारमेश्वर समावेशो निरुपायक एव ..।" (द्वितीयान्हिकम्) या अनुपायानें ज्याला शिवस्वरूप होणें शक्य नसेल त्याच्याकरिता, शांभवोपाय, शाक्तोपाय, आणवोपाय इत्यादि अन्य उपाय सांगितले आहेत. तात्पर्य अधिकारी भेदानें भाषा व उपाय भिन्न सांगितले असले तरी त्यामुळें सिद्धान्तात भेद नसतो. अज्ञान, बंध, मोक्ष या सर्व कल्पना अज्ञानी जीवाच्या अपेक्षेनें आहेत परमार्थत त्या खऱ्या नाहींत—"अभिमानमात्रसारौ परिमित-प्रमात्रपेक्षया बंधमोक्षौ, न पुन परमार्थे संवित्तत्त्वे एव किंचि संभवति। तस्मान्मुक्तौ नूतन न किंचित्साध्यते, निजमेव स्वरूप प्रथते।—(परमार्थसार ६० व्या श्लोकावरील विवृति टीका) म्हणूनि बंधुचि तंव वावो। मा मोक्षा के प्रस्तावो (अमृ० ३–१९) ही वस्तुस्थिति सांगूनही "अविद्येचे आडवे। भुजीत जीवपणाचे भवे" (अमृ० २–२) असें अज्ञानी जीवाच्या अपेक्षेनें ज्ञानेश्वरांनींही म्हटलें आहे.

भिन्नाज्ञानग्रंथि गतसंदेहो पराकृतभ्रान्ति ।
प्रक्षीणपुण्यपापो विग्रहयोगेऽप्यसौ मुक्त ॥ परमार्थसार ६१ ॥

अज्ञानावस्थेंतील संशय, भ्रान्ति, पुण्यपाप हीं नष्ट झालीं म्हणजे मनुष्य, शरीर असलें तरी मुक्त होतो. येथें बद्धावस्थेंत अज्ञान, संशय, भ्रान्ति हीं सर्व मानलीं आहेत व जीवन्मुक्तीचा उल्लेख आहे. तात्पर्य शैवाद्वैत संप्रदायात अज्ञान भ्रान्ति वगैरे सर्व ज्या अवस्थेत मानतात त्या अवस्थेत ज्ञानेशही मानतात अज्ञानाचें खंडन ज्ञान्याच्या भूमिकेवरून केल्यामुळें जगसत्यत्वाची जी इमारत नित्येकानीं उभारली होती तिला शिवाद्वैतात आधार नाहीं. "मत्त. प्रसरति सर्व स्वप्नविचित्रत्वमिव सुप्तात् (प. सा ४८) येथेंही विश्वाला स्वप्नवत् मानलें आहे.

विवेचनाच्या अन्वय आणि व्यतिरेक या ज्या दोन पद्धति आहेत त्याचा उपयोग शैवाद्वैतशास्त्रातही ज्ञानेशाप्रमाणेंच केला आहे. "इह द्विविध

आत्मतत्त्वस्य उपलब्ध्युपदेशः उपक्रान्तो निर्वाह्यश्च; एकः सर्व-व्यतिरिक्त-चिन्मात्रस्वस्वरूप विषयः, अपरः विश्वात्मकतच्छक्ति-चक्रविषयः[२] आत्मप्राप्तीचा उपदेश दोन प्रकारचा असतो. इतर पदार्थांच्या निषेधानें परमात्मस्वरूप दाखविलें जातें तो व्यतिरेकात्मक आणि इतर सर्व पदार्थ तोच आहे असा अन्वयात्मक. स्पंदकारिकेचा पहिला निष्पंद "व्यतिरेकोपपत्ति" नांवाचा लिहिला आहे. त्यांतील विवेचन व्यतिरेक पद्धतीचें असल्यामुळें जगत्कार्य क्षणिक आहे असें त्यांत सांगितलें आहे—

यस्योन्मेषाभ्यां जगतः प्रलयोदयौ ।....स्पंदकारिका ॥ १-१ ॥

यतो जगतः एव परमेश्वरमायाशक्त्युद्भाविनकार्यरूपत्वात् अनित्यस्य प्रलयोदयसंभवे सति, निमेषोन्मेषौ वस्तुतः संभवतः (विवृति)

कार्यता क्षयिणी तत्र कर्तृत्वं पुनरक्षयं ॥ स्पं. का. १-१४ ॥

कार्यरूपावस्था क्षणभंगिनी, यत् यत् इदं मुकुलिततत्त्वपरामर्शतया कार्यरूपत्वेनैव अवसीयते, तत्सर्व उदयव्ययसंबंधात् प्रतिक्षणविनश्वरम् ।

पण तिसरा निष्यन्द "विश्वस्वभाव-शक्त्युपपत्तिः" नांवाचा अन्वयं पद्धतीनें लिहिला असल्यामुळें तेथें "भोक्तैव भोग्यभावेन सदा सर्वत्र संस्थितः॥" स्पं. का. ३-२ ॥ असा सिद्धान्त केला आहे. व परमाणुवाद, विवर्तवाद वगैरे जगत्प्रक्रिया केवळ काल्पनिक असून विश्व हें परमात्म्याची शक्तीच आहे असें सांगितलें आहे—

परमाणुपाकपरिणामविभ्रमाद्युत वा विवर्त इति विश्वमिष्यताम् ।

विबुधोत्तमैः यदिह तद्विकल्पनाः, तव शक्तिरेव, न तयोपपादयेत् (विवृति)

अन्वयात्मक विवेचनांत विवर्तवादाचा निषेध केला आहे, पण इतरत्र जगताला क्षणभंगुर ठरविलें आहे व "परमार्थसार" ग्रंथांत (२८) रज्जुसर्पाच्या दृष्टान्तानें भ्रान्तीचें प्रतिपादन केलें आहे. (वर ओ विभाग पहा) या दोन्ही तऱ्हांच्या प्रतिपादनाचा अर्थ एकच आहे हें "ज्ञानेश्वरीतील अध्यात्म" या प्रकरणांत विवेचिलें आहे.

शैवाद्वैतांत परतत्त्व "अनंतशक्तिपरिपूर्ण" (स्पं. का. १०) असें मानिलें आहे, "शक्तयोऽस्य जगत्कृत्स्नं शक्तिमांस्तु महेश्वरः" असा त्यांचा सिद्धान्त असल्यामुळें जगताचा "नेति" "नेति" असा निषेध केला तर परतत्त्वाच्या शक्तीचा निषेध झाल्यासारखें होऊन परतत्त्व जडासारखें

(२) स्पंदकारिका-द्वितीय निष्पंद-प्रथम कारिकेवरील विवृति टीका.

होईल अशी त्याना भीति वाटते. "इच्छाज्ञानक्रियाशक्तिस्वभावेन, न पुन शातब्रह्मवादिनामिव शक्तिविरहितम् जडकल्पम्" असें परतत्त्व असल्याचें "विवृति" टीकेंत (स्प. का. ११) सांगितलें आहे. व २२ व्या कारिकेवरील टीकेंत "न इति" "न इति" "ब्रह्मवाद्यभ्युपगततत्तच्छून्यपरित्यागेन ता ता शून्यात्मता परिगृह्णन्ति" अशी वेदान्यावर टीका करून "नेति" "नेति" या पद्धतीच्या विवेचनानें शून्यामतेची भीति व्यक्त केली आहे पण शंकराचार्य हे ब्रह्म जड किंवा शून्य मानीत नाहीत हें प्रसिद्धच आहे. व विवृति टीकेंत ही भीति प्रकट झाली असली तरी ती ज्या ग्रथावर आहे त्या स्पदकारिका ग्रथात २७ व २८ कारिकामध्ये पारमार्थिक, व्यावहारिक व आभासिक सत्ता मानल्याचें वर (औ विभाग) दाखविलेंच आहे. आभासिक सत्ता मानिली की, पारमार्थिक सत्तेच्या अपेक्षेनें तिचा निषेध करणें हें ओघानेंच येतें व त्याप्रमाणें निषेधात्मक म्हणजे व्यतिरेकात्मक पद्धतीही अन्वयपद्धतीप्रमाणेंच शैवाद्वैतशास्त्रात ज्ञानेशाच्याप्रमाणेच उपयोजिली आहे

काश्मीरी शैवाद्वैत आणि ज्ञानेश्वर याच्यातील साम्यस्थळे आतापर्यंत पाहिली. आता वैषम्याचीं स्थळें पाहू. काश्मीरी शैवानी ३६ तत्त्वें मानिली आहेत. ज्ञानेशानींही ३६ तत्त्वे मानून त्याची जगत्प्रक्रिया घेतली आहे असें पाडुरगशर्मांनी म्हटले आहे. पण शैवाच्या शिव आणि शक्तीचा स्वीकार ज्या अमृतानुभवात केला आहे त्यात या ३६ तत्त्वाची जगत्प्रक्रिया दिलेली नाही. ज्ञानेश्वरीत तेराव्या अध्यायाच्या ५–६ श्लोकावर टीका करिताना ज्ञानेशानी क्षेत्र हें ३६ तत्त्वाचें मानले आहे, पण तेथील ३६ तत्त्वात व काश्मीरी शैवाच्या ३६ तत्त्वात साम्य नाहीं

ज्ञानेश्वर	काश्मीरी शैव
१ अव्यक्त २ बुद्धि ३ अहकार	१ शिव २ शक्ति ३ सदाशिव
८ पचज्ञानेन्द्रियें १३ पचकर्मेन्द्रिये	४ ईश्वर ५ सद्विद्या ६ माया
१४ मन १९ पचज्ञानेन्द्रियाचे विषय	७ काल ८ नियति ९ राग
२४ पचमहाभूतें २९ पाच कर्मेन्द्रियाचे	१० विद्या ११ कला १२ पुरुष
विषय ३० सुख ३१ दुःख ३२ द्वेष	१३ प्रकृति १४ बुद्धि १५ अहकार
३३ सघात ३४ इच्छा ३५ चेतना	१६ मन २१ पचज्ञानेन्द्रियें
३६ धृति	२६ पचकर्मेन्द्रियें ३१ पचज्ञानेन्द्रियाचे
	विषय ३६ पचमहाभूतें.

साख्याची २४ तत्त्वे ज्ञानेश्वर व काश्मीरी शैव या दोघांनीं मानिलीं आहेत. पण बाकीचीं १२ तत्त्वें प्रत्येकाचीं भिन्न आहेत. ज्ञानेश्वराचीं शेवटचीं १२ आणि शैवाचीं पहिलीं १२ तत्त्वें यात साम्य नाहीं. अमृतानुभवात उल्लेखिलेल्या शिवशक्ति तत्त्वाचा ज्ञानेश्वरीतील ३६ तत्त्वात उल्लेखही नाहीं. व अमृतानुभवातही सर्व तत्त्वाचा उल्लेख नाहीं. यावरून शैवाची जगत्प्रक्रिया ज्ञानेश्वरानीं घेतलेली नाहीं हें उघड दिसतें. शिवतत्त्वालाच अमृतानुभवात " पुरुष " म्हटलें आहे (१–२७). पुढें २९ व्या ओंवीत त्यालाच ईश्वर म्हटलें आहे. अमृ० २–३६ मध्यें मायातत्त्वाचा उल्लेख आहे. तसेंच ५–३६ मध्यें प्रकृतीचा आणि ६–३ मध्यें अव्यक्ताचा उल्लेख आहे. पहिल्या अध्यायातील शिवशक्तीचें द्वद्व पुढील अध्यायात कायम राहिलेलें नाहीं

आता द्वद्वाचें सवचक। साडूनि दुणीचें कंचुक। सुखमानचि एक। स्वयें आयी ॥ ५–३३ ॥ वरी एकपणें गणिजे। तें गणितेनसी दुजें। म्हणोनि हें न गणिजे। ऐसें एक॥ ५–३४ ॥

द्वद्व टाकून देऊन हें एक तत्त्व तेवढें शिल्लक राहतें. दुसऱ्याच्या अभावीं त्याला एकसुद्धा म्हणता येत नाहीं. " देव देवातच मावत नाहीं मग तेथें देवी कोठली ? ९–३८. अर्धनारीनटेश्वरानीं एकमेकाना गिळल्यावर द्वद्वातीत एकच तत्त्व राहिलें ९–६४. " याच तत्त्वाला ज्ञानेश्वरानीं "सदतिसावा पुरुष" असें म्हटलें आहे. "मी जाणें सदतिसावा। पुरुष निर्गुण पुढा ॥" ज्ञा. ११–३०५ ॥

तथाहि अत्रायमर्थः एषा मम दैवी माया देवस्य इत्यं क्रीडनैकरसस्य ईश्वरस्य सत शक्तित्वेन सन्निधिनी, " (स्पदकारिकाविवृति, पान १३३) ही माया गुणमयी, त्रिगुणात्मक आहे असें गीतेंत सांगितलें आहे व पुढें नवव्या अध्यायांत (त्रिगुणात्मक) प्रकृतीच्या साहाय्यानें हीं भूतें मी निर्माण करितों (८) असें सांगितलें आहे. ही प्रकृतीही शाम्भवी शक्ति आहे असें महार्थमंजिरींत सांगितलें आहे—

अविभागावस्थाया तत्त्व प्रकृतिरिति शाम्भवी शक्ति ॥ २० ॥

याप्रमाणें शैवाद्वैतांतसुद्धा शक्ति, माया व प्रकृति या सर्व शक्तीच समजल्या जातात अन्वयपद्धतीच्या विवेचनात या शक्ति परतत्त्वापेक्षा भिन्न व जड मानल्या जात नाहींत. पण या तीन्हीं शक्ति आच्छादक, मोहक व बंधक मानल्या आहेत हें या प्रकरणांत पूर्वी दाखविलेंच आहे. म्हणूनच " निदेलेनि भ्रतारें। जे निये चराचरें ॥" अमृ० १-३७॥ असें ज्ञानेशानी सांगितलें आहे. पुरुषाचें आच्छादन केल्याशिवाय चराचरें दिसत नाहींत. हें आच्छादन दुसरें कोणी करीत नसून ती परमेश्वराचीच शक्ति आहे असें अद्वैताकरिता सांगितलें जातें.

तात्पर्य ज्ञानेश्वराचीं ३६ पैकीं १२ तत्त्वे शैवापेक्षा भिन्न आहेत व शिवशक्ति या परिभाषेंत त्यांनी वेदांती व शैव दोघांच्या परिभाषेचा समुच्चय केला आहे. शक्ति शब्दानें जगाचें सयत्व प्रतिपादन करावयाचें नसून शिव आणि जगच्छक्ति, किंवा जगत्प्रभा हीं अभिन्न आहेत व परतत्त्व शिवशक्तींच्या द्वंद्वाहून पलीकडे आहे हें सांगावयाचें आहे.

ज्ञानेश्वरांनी शैवाचीं ३६ तत्त्वें घेतलीं नाहींत त्याप्रमाणें त्यांची मातृकाचक्राची कल्पनाही घेतली नाही. " मातृकाचक्रसंबोध " (शि. सू. २-६) या सूत्रावरील विमर्शिनी टीकेंत या मातृकाचक्राची माहिती दिली आहे. " अ इ उ ण " वगैरे स्वरव्यंजनाची सूत्रें शिवाच्या डमरूतून निघालीं अशी प्रसिद्धि आहे. या प्रत्येक अक्षरावर एक एक तत्त्वाची योजना करून हें मातृकाचक्र तयार केलें आहे. अ पासून अः पर्यंत अंतर्विश्व आणि क पासून ह पर्यंत बहिर्विश्व अशी योजना केली आहे. अ पासून अः पर्यंत अहं आणि आनंद, इच्छा, ज्ञान, क्रिया इत्यादि वृत्ति आणि शक्तींचा क्रमानें विकास दाखविला आहे. व क पासून ह पर्यंत पुढीलप्रमाणें ३६ तत्त्वे योजिलीं आहेत —क वर्ग—पंचमहाभूतें, च वर्ग—पंचविषय, ट वर्ग—पंचकर्मेन्द्रियें;

त वर्ग—पंचज्ञानेंद्रियें; प वर्ग—मन, बुद्धि, अहंकार, प्रकृति, पुरुष. य, र, ल, व (अंतस्थ वर्ण)=नियति, राग, कला, विद्या (माया व काल याच्यांतच येतात). श, ष, स=ईश्वर, सदाशिव, शक्ति. ह या वर्णानें पूर्वोक्त सृष्टीचें स्थूल स्वरूप घेतलें जातें व क पासून स पर्यंतच्या अक्षराचा क्ष असा प्रत्याहार करून त्यांत सर्व स्थूल सृष्टीचा समावेश केला जातो.

ही मातृकाचक्राची कल्पना ज्ञानेश्वरांनीं घेतलेली नाहीं. तसेंच पशु, पाश, पति ही शैवांची परिभाषाही त्यांनीं घेतलेली नाहीं.

शैवाद्वैतशास्त्रावरील ग्रंथकारांनी गीतेचे ठिकठिकाणीं आधार घेतले आहेत. कारण गीतेंत त्यांचेंच अद्वैत तत्त्वज्ञान सांगितलें आहे असें त्यांचें मत आहे. महार्थमंजिरीकार म्हणतात—एतमेव महार्थं युद्धारंभे पांडुपुत्रस्य। षोडशसहस्रशक्तिर्देव उपदिशति स माधव ॥ ६९ ॥ कृष्णाला १६ हजार स्त्रिया होत्या म्हणजे तितक्या शक्ति होत्या असें येथें सांगितलें आहे.

शिवशक्ति इत्यादि ३६ तत्त्वें, मातृकाचक्र, पशु, पाश, पति ही परिभाषा वगैरे गोष्टी सोडल्या तर शांकर तत्त्वज्ञानांत आणि शैवाद्वैतांत कांहींही भेद नाहीं. अन्वयप्रकाराच्या विवेचनांत शंकराचार्यसुद्धां शैवाद्वैताप्रमाणेंच विवेचन करितात—"परमार्थतस्तु ब्रह्मैव तद्विलक्षणं सर्वंच" (बृ. भा. १-४-१०) "कथं पुनरिदानीम् इदं सर्वम् आत्मैवेति ग्रहीतुं शक्यते? चिन्मात्रानुगमात् सर्वत्र चित्स्वरूपतैवेति गम्यते" (बृ. भा. २-४-७). याच्या उलट व्यतिरेक-पद्धतींत शैवाद्वैतावरील ग्रंथकारही रज्जुसर्पाच्या दृष्टान्तानें आभासिकत्व प्रतिपादन करितात हें वर दाखविलेंच आहे. "नेति नेति" अशा निषेधानें शून्यवाद-प्रसंग येईल ही भीति व्यर्थ आहे असें शंकराचार्यांनीं सांगितलें आहे.

"नहि एतस्माद् ब्रह्मण. व्यतिरिक्तम् अस्ति इत्यतो नेति नेतीत्युच्यते न पुनः स्वयमेव नास्तीत्यर्थः। ...अब्रह्मावसानोऽयं प्रतिषेधः न अभावावसान इत्यध्यवस्याम " (ब्रह्मसूत्र शां. भाष्य ३-२-२२) याच्या उलट परतत्त्वाला "महाशून्य" अशी संज्ञा शैवाद्वैतांत दिली आहे—"शरीरं हविः" (शि. सू. ३-८) सर्वं यत्प्रमातृत्वेन अभिषिक्तं स्थूलसूक्ष्मादि-स्वरूपं शरीरं तत् महायोगिना परस्मिन् चिदग्नौ हूयमानं हविः। यदुक्तं विज्ञानभैरवे—महाशून्यालये वह्नौ भूताक्षविषयादिकम्। हूयते मनसा सार्धं स होमः स्रुक्च चेतना ॥ (विमर्शिनी)

मूळ शिवसूत्रात कोणतेंही तत्त्वज्ञान असलें तरी त्या सूत्राच्या आधारानें अभिनवगुप्तादि आचार्यांनीं अद्वैतच प्रतिपादिल्यामुळें शंकराचार्य आणि अभिनवगुप्ताचार्य हे दोघेही शंकराचेच अवतार होते अशी सांप्रदायिक समजूत " तंत्रसार " ग्रंथाच्या प. मुकुंदरामशास्त्रीकृत भूमिकेंत व्यक्त झाली आहे—तंत्रालोकाभिख्यग्रंथ , वेदान्तदर्शनस्येव श्रीशंकराचार्यमूर्त्यावतीर्ण शंकरेण, शैवागमोद्दिधीर्षया पुनरवतीर्णसाक्षाच्छंकरमूर्तिनैव श्रीमन्माहेश्वराचार्य चर्यश्रीमदभिनवगुप्ताचार्येण यो निर्माय प्रकाशित तस्य सारभूत तंत्रसाराभिख्यो ग्रंथ विरचितोऽस्ति । " डॉ. भांडारकर यांनी या संप्रदायाविषयी खालील मत व्यक्त केलें आहे.

" God is according to them independent and creates merely by the force of his will all that comes into existence He makes the world appear in himself as it were distinct from himself though not so really ' "These *(Kashmir Schools)* are very sobre in their doctrines and practices and may be considered to have been influenced by the school of Shankara, though an escape from his severe spiritual monism has been provided for so as to allow of an independent existence to the delivered soul [3]

शेवटच्या वाक्यांतील विधान " शिवतुल्यो जायते " ३–२९ या शिवसूत्राच्या आधारानें केलेलें दिसतें या सूत्रात सरूपता मुक्ति सांगितलेली दिसते. पण " देहकलाया अविगलनात् तत्समो जायते। तद्विगलनेन साक्षाच्छिव एव असौ " या विमर्शिनी टीकेंत देहपातोत्तर सायुज्य मुक्ति प्रतिपादिली आहे. प्रो मिराशी यांनीं या संप्रदायाविषयीं पुढील अभिप्राय प्रकट केला आहे. " सध्या येथें एवढें सांगण्यास हरकत नाहीं कीं तें मत (काश्मिरी शैव संप्रदाय) श्रीशंकराचार्यांच्या केवलाद्वैतमताशीं बरेंच जुळतें ".[४]

शंकराचार्यांचें तत्त्वज्ञान आणि काश्मिरी शिवाद्वैत हीं बहुतेक सारखींच आहेत हें प. मुकुंदरामशास्त्री, डॉ. भांडारकर व प्रो मिराशी या विद्वानांचें

3 Dr Bhandarkar Vaisnavism Shaivism & other sects." p 181 222

४ प्रो वा वि मिराशी, " कालिदास " पान ६६

मत बरोबर आहे हें वरील विवेचनावरून लक्षात येईल. अशा स्थितीत देवोदेवी किंवा स्फुरणवादाची परिभाषा ज्ञानेशानीं शैवाद्वैतातून घेतली एवढ्यामुळें "पांडुरंगशर्मा" याच्या मताप्रमाणें त्याचें तत्त्वज्ञान शंकराचार्यांपेक्षा भिन्न व जगत्सत्यत्ववादी कसें होईल ?

"अनुभवामृताचें पहिलें प्रकरण म्हणजे पांचरात्रागम व शैवसिद्धान्त या दधिसिंधूपासून निघालेलें नवनीतच होय." असें विधान पांडुरंगशर्मा यांनी केलें आहे. त्यापैकी शैवसिद्धान्ताचें निरीक्षण करितां त्यानही अविद्या, माया व जगद्भ्रम मानलेले आहेत व रज्जुसर्पासारखे अध्यासवादाचे दृष्टान्त घेतले आहेत असें आढळून आलें व शांकराद्वैत आणि शैवसिद्धान्त हे, कांहीं परिभाषा सोडली तर अद्वैत सिद्धान्ताच्या बाबतींत सारखेच असल्यामुळें ज्ञानेश्वरानीं शैवसिद्धान्ताची कांहीं परिभाषा घेतल्यामुळें अनुभवामृतातील तत्त्वज्ञान शांकरमताहून भिन्न होऊं शकत नाहीं हें आतापर्यंत पाहिलें. आतां पांचरात्रागमाचें निरीक्षण करून त्यातील कोणता भाग ज्ञानेशाना घेतला आहे व त्यामुळें शांकरमताहून भिन्नता अमृतानुभवांत आली आहे कीं काय तें पाहूं.

पंचरात्र शब्द दोन तऱ्हानीं व्युत्पादिला जातो—

रात्रं च ज्ञानवचनं ज्ञानं पंचविधं स्मृतम् । तेनेदं पंचरात्रं च प्रवदन्ति मनीषिणः ॥ अशी ज्ञानामृतसार संहितेंत (१–१–४४) व्याख्या दिली आहे. रात्र म्हणजे ज्ञान, हें १ परमज्ञान, २ मुक्तिप्रद, ३ कृष्णभक्तिद, ४ यौगिक व ५ वैषयिक असें पांच प्रकारचें मानलें जातें. यापैकीं पहिलीं तीन ज्ञानें सात्विक, चौथें राजस व पांचवें तामस आहे. हें पंचरात्र ब्रह्मा, शिव, कुमार, वसिष्ट, कपिल, गौतम, व नारद या सात जणानीं सात प्रकारानीं सांगितलें आहे.[६] त्यापैकीं नारदानें सांगितलेलें पंचरात्र सर्व वेदान्ताचें सारभूत आहे असें त्या ग्रंथात सांगितलें आहे.[७] नारद पांचरात्रांत कृष्णभक्ति प्राधान्यानें सांगितली असून शिव, पार्वती आणि गणपति हे कृष्णभक्त असल्याचें दाखविलें आहे.[८] शैवसांप्रदायांत, शिव आणि शक्ति जशीं मानितात तशी

(५) पांडुरंगशर्मा–" ज्ञानेश्वर व त्यांचे गुरु "–चित्रमयजगत्–जुलै १९२२
(६) ज्ञानामृतसार संहिता १–१–५७
(७) ज्ञानामृतसार संहिता १–१–६१
(८) ज्ञानामृतसार संहिता १–७–६० ते ९०

या सप्रदायात कृष्ण व राधा याची उपासना सागितली आहे व ती अभिन्न मानिलीं आहेत.

१९०२ साली काजीवरम् येथे छापलेल्या व अनताचारिभट्ट यानीं सपादिलेल्या सात्वत सहितेच्या भूमिकेंत "पचेतराणि कापालादीनि तत्राणि रात्रीयन्ते इति पाचरात्रम्" अशी पचरात्र शब्दाची व्युत्पत्ति दिली असून या पाचरात्रागमाच्या १०८ सहिता असल्याचे सागितलें आहे. त्यापैकीं काहीं चतुर्व्यूह कल्पना मानणाऱ्या आहेत. अहिर्बुध्न्य सहिता ही यापैकीं एक आहे. काहीं सहिता चतुर्व्यूह कल्पना मानीत नाहींत. ज्ञानामृतसार सहिता ही यापैकी एक आहे. या सहितेचे व अनुभवामृताचें फार साम्य आहे असें "पाडुरगशर्मा" याचे म्हणणें आहे.[१]

श्रीकृष्ण व राधा याचें अभिन्नत्व व अमृतानुभवातील शिवशक्तींचें अभिनत्व यात साम्य आहे. पण आश्चर्याची गोष्ट अशी कीं, सपूर्ण अमृतानुभवात राधाकृष्णाचें नावही नाहीं. ज्ञानामृतसारसहितेच्या आरभींच "श्रीकृष्ण राधिकेश्वरम्" (१-१-८) चा उल्लेख आहे व पुढें "राधावक्ष स्थलस्थितम्" (१-१२-२६) भगवान् राधिकेश्वर (२-१-३५) असें कृष्णपरमात्म्याचें वर्णन आहे. त्याचें अभिन्नत्व व जगत्स्रष्टृत्व पुढीलप्रमाणें सागितलें आहे–

> एक ईश प्रथमतो द्विधारूपो बभूव स ।
> एका स्त्री विष्णुमाया या पुमानेक स्वय विभु ॥
> ज्ञा. सा. स. २-३-२४ ॥
> स च स्वेच्छामय श्याम सगुणो निर्गुण स्वयम् ।
> ता दृष्ट्वा सुदरा लोला रतिं कर्तुम् समुद्यत ॥ २५ ॥
> एतदन्ते तदुदरे वीर्याधान चकार स ।
> गर्भ दधार सा देवी यावद्वै ब्रह्मणो वय ॥ ३३ ॥
> भूरिश्रमेण कृष्णस्य गात्रे घर्मो बभूव ह ।
> अध पपात तद्बिंदुस्तणमेव च नारद ॥ ३४ ॥
> रासमडलमध्येच रासक्रीडा चकार सा ।
> कृष्णचर्वित-ताबूल चखाद राधिका सती ॥ ६६ ॥
> राधाचर्वित-ताबूल चखाद मधुसूदन ।

(१) पांडुरगशर्मा–" ज्ञानेश्वर व इतर तत्त्ववेत्ते " चित्रमयजगत् मे १९२२.

एकांगो हि तनोर्भेद दुग्धधारल्पयोर्यथा ॥ ६७ ॥
तयोर्भेद करिष्यति ये च निंदन्ति राधिकाम् ।
कुंभीपाकेन पच्यन्ते यावद्वै ब्रह्मणो वय ॥ ६८ ॥

अमृतानुभवात राधाकृष्णाचें नाव नाही व त्याची रतिक्रीडा, गर्भाधान, अतिश्रमानें कृष्णाला आलेला घाम, रासक्रीडा, एकमेकाचें तांबूलभक्षण व राधाकृष्णाना जे भिन्न समजतील त्याना नरकपाताची शापवाणी याचाही अमृतानुभवात कोठें पत्ता लागत नाहीं. "आदौ समुच्चरेत् राधा पश्चात् कृष्ण च माधव । विपरीत यदि पठेत् ब्रह्महत्या लभेत् ध्रुवम् ॥" २-६-६ ॥ आधी राधा म्हणून मग कृष्णाचा उच्चार करावा नाहीतर ब्रह्महत्या लागेल असेंही ज्ञानेशानीं कोठें म्हटलें नाही. जे काही साम्य आहे ते एवढेंच कीं, शिवशक्तीच्या अभिन्नत्वाप्रमाणेंच राधाकृष्णांचेंही अभिन्नत्व आहे. राधाकृष्णाचा उल्लेख न करिता शिवशक्तींचा उल्लेख ज्या अर्थी अमृतानुभवात ज्ञानेशानी केला आहे त्या अर्थी पाचरात्रापेक्षा शैवाद्वैताचाच सस्कार अमृतानुभवावर अधिक झाला आहे हें उघड दिसतें.

" ज्ञानेश्वरानी परमात्म्यापेक्षा भिन्न अशी माया किंवा अज्ञान मानलें नाहीं. परमात्म्याशी अभिन्न अशी शक्ति मानिली असल्यामुळें तिच्यापासून उत्पन्न होणारें जगत्‌ही सत्य मानिलें आहे " हा जो " पांडुरंगशर्मा " याचा युक्तिवाद त्याला पाचरात्रागमात आधार सापडत नाही. कारण कृष्णापेक्षा अभिन्न असणाऱ्या राधेलाच " मूलप्रकृति " व "सृष्टिबीजस्वरूपा "[१०] असे म्हटलें आहे. तेव्हा या राधेशी सदृश अशी जी अमृतानुभवातील शक्ति तिला मूलप्रकृति म्हणण्यास व शिवशक्ति शब्दाचा पुरुष व प्रकृति असा अर्थ करण्यास हा एक आधारच झाला. फरक एवढाच कीं साख्याची प्रकृति जड व भिन्न आहे व ही प्रकृति अजड व परमात्म्यापेक्षा निराळी नाहीं. या मूलप्रकृतीपासून होणारें जगत् पाचरात्रागमात सत्य मानिलें असेल अशी पांडुरंगशर्मा याच्या विवेचनावरून कल्पना होते, पण वस्तुस्थिति तशी नाही.

जलबुद्बुदविद्युद्वत् त्रैलोक्य कृत्रिम द्विज । ब्रह्मादितृणपर्यन्त सर्व मिथ्यैव स्वप्नवत् ॥ ज्ञा. स. १-६-६१ ॥ इय दुर्गा तव पुरो विष्णुमाया सनातनी । अनया मोहिता सर्वे कृष्ण भक्त विना मुने ॥ २-१-३६ ॥

प्रभात-स्वप्नवत् विश्वमनित्य कृत्रिम मुने ॥ ज्ञा. स. २-१-४९ ॥

१० ज्ञानामृतसार संहिता (२-६-२५ व २८)

ब्रह्मादिस्तम्बपर्य्यन्त सर्वं मिथ्यैव नारद ।
भज सत्य पर ब्रह्म राधेश त्रिगुणात्परम् ॥ २–२–१०० ॥
यमाश्रिता महामाया जगत्संमोहिनी सदा ॥ ४–१०–११ ॥

यात जगाला किंवा विश्वाला मिथ्या व स्वप्नवत् म्हटलें असून विष्णुमाया ही मोहिनी आहे असें म्हटलें आहे म्हणजे वेदान्त्याची अज्ञानात्मक प्रकृति आणि विष्णुमाया यात फारसा भेद नाही. शैवसिद्धान्तात शक्तीचें स्वरूप असेंच मोहनात्मक सांगितलें आहे. परतत्त्वापेक्षा अभिन्न असणाऱ्या शक्तीचें किंवा राधेचें हें मोहनात्मक स्वरूप व तिच्यापासून उत्पन्न झालेल्या जगाचें मिथ्यात्व शैव आणि पांचरात्र या दोघांनीही सांगितलें असल्यामुळें शंकराचार्यापेक्षा ज्ञानेशाचें तत्त्वज्ञान भिन्न आहे हें दाखविण्याकरिता " पाडुरंग शर्मा " यांनी केलेला सर्व खटाटोप अशा रीतीनें व्यर्थ गेला आहे.

ज्ञानामृतसारसंहिता आणि ज्ञानेश्वर यांच्यात साम्य अत्यल्प असून वैषम्यच पुष्कळ आहे नारद शंकराच्या शिबिराला गेले तेव्हा त्यांना कृष्णाच्या गोकुळ वृंदावनातील लीला प्रत्येक दरवाजावर चित्रित केलेल्या दिसल्या व सहाव्या दरवाजावर गणपति, कृष्णाचें चिंतन करीत असलेला आढळला अशीं हास्यास्पद वर्णनें (१–७) ज्ञानामृतसारसंहितेंत आहेत. तीं ज्ञानेश्वरानीं घेतलेलीं नाहींत.

कृष्णभक्तिविहीनेभ्यो द्विजेभ्य श्वपचो महान् ।
शूकरो म्लेच्छनिवह स्वधर्माचरणेनच ॥ १–२–४० ॥
न दत्वा हरये यस्तु यदि भुंक्ते द्विजाधम ।
अन्न विष्ठासम मूत्रसम तोय विदुर्बुधा ॥ १–२–४३ ॥

अशीं अतिरिक्त अभिमानाची आणि सदभिरुचीला सोडून असणारीं विधानें ज्ञानेशानीं कुठेंही केलीं नाहींत.

गोपीना वस्त्रहरण पर रासमहोत्सवम् ।
ताभि सार्द्धम् जलक्रीडा हरेरुत्कीर्तन कुरु ॥ १–१०–६७ ॥

कृष्णचरित्रातील या विशिष्ट प्रसंगावर ज्ञानेशानीं कुठेंही भर दिला नाहीं. गोपींचें शृंगाररसपूर्ण वर्णन ज्ञानामृतसारसंहितेंत (३–६–२३ ते ३० पर्यंत) केलें आहे तर ३–१३–१४ मध्यें मत्स्य आणि अंड यांचाही ईश्वराला अर्पण करण्याच्या पदार्थांत समावेश केला आहे. ५–२ हा अध्याय वशीकरणाचा असून त्यांत वेश्येलाही वश करिता येतें असें सांगितलें आहे.

सुगर्वितधिय हठात् झटिति वारयोषामसौ।
करोति निजकिंकरीं स्मरगिरीमुखे अर्दिताम् ॥ ५-२-१३ ॥

मदनविकारयुक्त अशा राधा आणि रुक्मिणींनी आलिंगिलेल्या कृष्णाचें ध्यान ५-३ मध्यें वर्णिलें आहे. हे सर्व प्रकार ज्ञानेशाच्या उच्चतम अभिरुचीशीं इतके विसंगत आहेत कीं, या ग्रंथावून ज्ञानेश्वर उसनवारी करितील ही कल्पना पटणें कठीण आहे. शिवाय या ग्रंथात दास्यभक्तीचा पुरस्कार केला आहे. (१-१-१८).

तदेव दास्यं शस्तं यत् साक्षाच्चरणसेवनम्।
नित्यं गोलोकवासश्च पुरतस्तस्य हरे (१-१-१९)
शश्वन्निमेषरहितम् तत्पादपद्मदर्शनम्।
शश्वत्तत्सार्धमालापसेवाकर्मनियोजनम् ॥ (१-१-२०)
कृष्णो नित्य. शरीरी च तस्य तेजो हि वर्तते।
तेजोऽभ्यन्तर एवाह कृष्णमूर्ति सनातन ॥ २-८-३४ ॥
तेजोभ्यन्तररूपेण ध्यायन्ते वैष्णवा सदा।
दासानाच कुतो दास्यं विना देहेन भारत ॥ २-८-३६ ॥

ज्ञानेश्वराची ज्ञानोत्तर भक्ति म्हणजे ज्ञाननिष्ठा असल्यामुळे, वरील श्लोकातील गोलोकवास, कृष्ण नित्यशरीरी असणें, दास्याकरिता भक्ताला देह असणें, कृष्णाचें पादपद्म नित्य पाहणें व त्याच्याशीं भाषण व त्याची सेवा करणें, इत्यादि कल्पना ज्ञानेशानीं घेतलेल्या नाहींत. या संहितेत राधाकृष्णाचें अभिन्नत्व जसें सांगितलें आहे तसें जीवाचें तदभिन्नत्व स्पष्टपणें सांगितलेलें नाहीं. उलट जीव अनेक मानले असून त्याचा अंतरात्मा कृष्ण आहे असें सांगितलें आहे.

तस्मान्नित्य पर ब्रह्म स जीवो नित्य एव स ।
सर्वान्तरात्मा भगवान् प्रत्यक्ष प्रतिजीविषु ॥ २-१-३४ ॥

तसेंच मुक्तींची सर्वश्रेष्ठ कल्पनाही ज्ञानेशापेक्षा वेगळी आहे.

श्रीहरेर्भक्तिदास्य च सर्वमुक्ते पर मुने।
वैष्णवानामभिमत सारात्सार परात्परम् ॥ २-७-४ ॥

पांचरात्रागमातील जीवेश्वरसंबंध रामानुजाना अधिक अनुकूल आहेत म्हणूनच पांचरात्र सिद्धान्त रामानुज प्रमाण मानतात. रामानुज आणि ज्ञानेश्वर यांचें तत्त्वज्ञान भिन्न आहे. रामानुजाचा कांहींही परिणाम ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्व-

ज्ञानावर झालेला नाही. अशा स्थितीत रामानुजांना प्रमाणभूत असणाऱ्या पांचरात्रागमाचा परिणाम ज्ञानेशाच्या तत्त्वज्ञानावर कितीसा होणार?

सात्वतसंहितेच्या द्वितीय परिच्छेदात आणि अहिर्बुध्न्य संहितेंतील १५ व्या अध्यायात सांगितलेली वर्णचक्राची कल्पना ज्ञानेशांनी घेतलेली नाहीं. शंकराचार्यांनीं ब्रह्मसूत्रांत खंडित केलेली, व अहिर्बुध्न्य संहितेंत प्रतिपादिलेली चतुर्व्यूहाची कल्पनाही ज्ञानेशांनी घेतलेली नाहीं. अहिर्बुध्न्य संहितेंत तर कांहीं ठिकाणीं शक्ति ही शक्तिमानापेक्षा भिन्न आहे असेंही वर्णन केलें आहे.

विष्णोः सर्वांगसंपूर्णा भावाभावानुगामिनी ।
शक्तिर्नारायणी दिव्या सर्वसिद्धान्तसंमता ॥ १–३–२४ ॥
देवाच्छक्तिमतो भिन्ना ब्रह्मणः परमेष्ठिनः ।
एष चैषा च शास्त्रेषु धर्मधर्मिस्वभावतः ॥ २५ ॥

ज्ञानेशांनी अमृतानुभवांत शिव शक्तीचेंच अभिन्नत्व प्रतिपादिलें आहे असें नाहीं तर त्याच्याहीपुढें जाऊन जीवाचेंही अभिन्नत्व प्रतिपादिलें आहे. तेव्हां याही बाबतींत अहिर्बुध्न्य संहितेशीं त्यांचें वैषम्यच आहे.

आतां पांचरात्र संहितांत विष्णूच्या शक्तीला "प्रभेव दिवसेशस्य ज्योत्स्नेव हिमदीधितेः" (अहिर्बुध्न्य संहिता १–३–२३) असे दृष्टान्त दिलेले असतात व योगाचेही वर्णन असतें पण या दोन्ही गोष्टी काश्मीरी शैव संप्रदायांत असल्यामुळें त्याच्याकरितां पांचरात्रागमाकडे जाण्याची ज्ञानेशांना मुळींच आवश्यकता नाहीं. कृष्ण किंवा वासुदेव भक्ति तर साक्षात् गीतेंतच सांगितली आहे. तात्पर्य योगवासिष्ठ आणि शैवाद्वैत यांच्याशीं जसें ज्ञानेशाच्या तत्त्वज्ञानाचें साम्य दिसतें तसें पांचरात्रागमाशीं दिसत नाहीं म्हणून "अनुभवामृताचें पहिलें प्रकरण हें पांचरात्रागम व शैवसिद्धान्त या दधिसिंधूपासून निघालेलें नवनीतच होय" या पांडुरंगशर्मा यांच्या विधानांतील पांचरात्राविषयींचा भाग मान्य करितां येत नाहीं.

"अनुभवामृतांत ताजे, अनुच्छिष्ट व न भेसळलेले विचार ग्रथित केले आहेत" असेंही पांडुरंगशर्मा म्हणतात.[११] परस्पर विरुद्ध विधानें करण्याचें हें उदाहरण आहे. अमृतानुभवांतील शिव शक्तिवाद आणि स्फूर्तिवाद हे योगवासिष्ठांत आणि शैवाद्वैतांत असल्यामुळें ताजे व अनुच्छिष्ट म्हणतां येणार नाहीत हें उघड आहे.

११ पांडुरंगशर्मा—"ज्ञानेश्वर महाराज व इतर तत्त्ववेत्ते" चित्मयजगत्, मार्च १९२२.

शंकराचार्यांनी परमेश्वराच्या षड्गुणसंपन्नत्वाचा १–२ ठिकाणीं गीतेंत उल्लेख केला आहे. अध्याय ७–१ मध्यें "असंशयं मां" यावर "समग्रं समस्तं विभूतिबलशक्त्यैश्वर्यादिगुणसंपन्नं मां" असें भाष्य त्यांनीं केलें आहे. तसेंच ११–३ मध्यें "ऐश्वरं रूपं" यावर "ज्ञानैश्वर्य–शक्ति–बलवीर्य–तेजोभिः संपन्नं रूपं" असें भाष्य केलें आहे. तेव्हां ईश्वराचें शक्ति-संपन्नत्व तेही मानितात. पण केवलाद्वैतांत परतत्त्वाला इतकेंही शाब्दिक द्वैत सहन होत नसल्यामुळें तें या पलीकडे आहे असें सांगितलें जातें. म्हणूनच १५ व्या अध्यायात "अक्षरादपि चोत्तमः" (१८) असें गीतेंत सांगितलें आहे. व "संसारमायावृक्षबीजभूतादपि चोत्तमः" असें शंकरांनीं त्यावर भाष्य केलें आहे. पांचरात्रागमांत विष्णूच्या मायेला किंवा कृष्णाच्या राधारूपी शक्तीलाच "मूलप्रकृति" व "सृष्टिबीजस्वरूपा" म्हटल्याचें वर सांगितलेंच आहे. गीतेंतील अक्षर शब्दानें हाच सृष्टिबीजभूत अशा शक्तीनें युक्त असलेला ईश्वर घेतला आहे व पुरुषोत्तम परमात्मा त्याच्यापलीकडे असें सांगितलें आहे. त्याचप्रमाणें ज्ञानेशांनीं शिवशक्तीच्या पलीकडे परतत्त्व असल्याचें अनुभवामृतांत सांगितलें आहे. तेव्हां अनुभवामृतांतील तत्त्वज्ञान गीतेपेक्षां किंवा शांकरमतापेक्षां भिन्न आहे हें म्हणणें बरोबर होणार नाहीं. ज्ञानेश्वरी आणि अमृतानुभव यांत भेद पाहून व अमृतानुभवांतही पहिल्या प्रकरणातील देवोदेवीनाच फक्त महत्त्व देऊन कांहीं सिद्धान्त करणें अशास्त्रीय आहे. अनुभवामृताची प्रकरणें मागून कोणी तरी पाडली आहेत व नांवेंही मागून दिलीं आहेत. पहिल्या प्रकरणाचें शिवशक्ति–समावेशन असें नांव बरोबर होणार नाहीं. शिवशक्ति-समावेशानें नमन असें त्याचें नांव आहे. म्हणजे त्यांत शिव हा शक्तिमान् आहे हें सांगावयाचें नसून शिवशक्तींचें व त्यांना नमन करणारांचेंही अद्वैत सिद्ध करावयाचें आहे.

शिवशक्तींच्या अभिन्नत्वाचें अमृतानुभवांतील अन्वयात्मक विवरण आणि शंकराचार्यांनीं प्रकृति भिन्न मानून केलेलें व्यतिरेकात्मक विवरण यांची तुलना करून त्यांत विरोध दाखविणेंही बरोबर नाहीं. कारण तसा विरोध ज्ञानेशांच्याही वर्णनांत दाखवावा लागेल. खुद्द अमृतानुभवांतच दुसऱ्या व तिसऱ्या प्रकरणांत अविद्या मानिली आहे तर सातव्या प्रकरणांत तिचें खंडन केलें आहे. शंकराचार्यांनीं व्यतिरेकात्मक वर्णनांत प्रकृति भिन्न व जड अशी उपाधि मानून तिचा निरास केला आहे. ज्ञानेशांनींही अक्षरपुरुष सोपाधिक मानिला

आहे (ज्ञा. १५–४७८–७९) पण अमृतानुभवात शिवशक्तींचें अभिन्नत्व वर्णन करावयाचें असल्यामुळें शिवशक्तींचें एकरूप निरुपाधिक मानिलें. काल्पनिक द्वैत स्वीकारून जेथे विवेचन करावयाचे असतें तेथें उपाधि-उपहितभाव सांगणे शक्य असतें, पण जेथें ज्ञान्याच्या भूमिकेवरून बोलावयाचें असतें तेथे काल्पनिक द्वैतालाही वाव नसल्यामुळें एकत्वात उपाधि-उपहितभाव सांगता येत नाही. व परमशिवाच्या, परतत्त्वाच्या अपेक्षेनें शिवशक्ति या शाब्दिक द्वैतालाही थारा नाही असे सांगावें लागतें. शिवामुळें शक्तित्व व शक्तीमुळें शिवत्व आलें आहे हें सांगण्याकरिता त्याना एकमेकाचे विषय मानिले आहे. व्यतिरेकवर्णनात पुरुष विषयी व प्रकृति विषय मानता येईल, पण अन्वय वर्णनात एकत्वच सांगावयाचें असल्यामुळें द्वैत हें सापेक्ष आहे हें दाखविण्याकरिता शिवशक्तींचा उलटसुलट विषय विषयीभाव सांगितला आहे. शक्ति ही " शिवें घडिली " असे सांगण्यातही शिवामुळें शक्तित्व आहे हेंच सांगावयाचे आहे. (अमृ० १–१०) ती अनादि नाहा असे सांगावयाचें नाहीं. तसें सांगितलें तर त्याच्या एकत्वात बिघाड येईल. " जे अनादिच दृश्यपणे । अनादिच्च देखणे " ॥ अमृ० ७–१९७ ॥ येथें द्रष्टा आणि दृश्य याचें एकत्व लक्षात घेऊन ती दोन्ही अनादि आहेत असें सांगितलें आहे. ज्ञानेशानीं अध्यासवादाचे दृष्टान्त टाळले आहेत हे म्हणणे बरोबर नाही. कारण रज्जुसर्पाचा दृष्टान्त देऊन द्रष्टा खरा व दृश्य खोटें असेंही त्यानीं (अमृ०७–२१८) येथे सांगितलें आहे. व समीर गति, सुवर्ण-कांति वगैरे दृष्टान्तही रज्जुसर्पाच्या दृष्टान्तासारखेच अभिन्नत्वदर्शक आहेत. ज्ञानेशाचें जगदाद्यदापत्य व हें दृश्य जगत् वस्तुत एकच असल्यामुळें त्यापासून प्रपचवृक्ष उत्पन्नच झालेला नाहीं. अशा अर्थानें प्रपचवृक्षाचे ते वैरी आहे " शभु शांभवी झाले " असा पृथक् उल्लेख ज्ञानेशानी केला असला तरी दोहोंमिळून एकच तत्त्व अपेक्षित आहे. अन्वय विवेचनात परमात्माच प्रकृति आहे असें जेव्हा म्हणतात तेव्हा जड अशी वेगळी प्रकृति नसते. जी आपल्याला तशी भासते ती वस्तुत परमात्माच आहे असें सांगावयाचें असते पांडुरंगशर्मा याना अन्वय आणि व्यतिरेक पद्धतींची गल्लत करून शंकर-ज्ञानेशात नसता विरोध असल्याचा भास उत्पन्न केला आहे. अमृतानुभवाच्या पहिल्या प्रकरणात शभु शांभवी झालों असें म्हणून शिव शक्ति या उभयतांशीं ऐक्य सांगितलें आहे तर दुसऱ्या प्रकरणात एकट्या गुरूशीं शिष्याचें ऐक्य सांगितलें आहे. "तैसें गुरुशिष्य

मिसें । हाचि एकु उल्हासे । जरी काहीं दिसे । दोनीपणें ॥ " (अमृ०२-६४) यावरून देव, देवी, गुरु, शिष्य इत्यादि द्वैत जरी भासलें तरी वस्तुत सर्वत्र एकच परमात्मा आहे हें सांगण्याचा उद्देश उघड आहे.

दृश्य द्रष्टा ऐसें । दोनी अळुमाळु दिसे ।
तेंही परस्परानुप्रवेशें । काहीं ना कीं ॥ अमृ० ७-१७४ ॥
तेथें दृश्य द्रष्टा भरे । द्रष्टेपण दृश्यीं सरे ।
मा दोन्ही न होउनि उरे । दोहींचें साच ॥ १७५ ॥
येका येकु वेंचला । शून्य बिंदु शून्यें पुसिला ।
द्रष्टा दृश्याचा मेळा । तैसें होय ॥ १७८ ॥

ज्ञानेश्वरीतील पुढील ओंव्या पहा—द्रष्टृत्वेंसि निराळें । दृश्य जेथें ॥१५-५०८॥
का गेलेया एकाएकु । वाटे तो शून्यविशेखु॥ १८-१२०६ ॥

वरील ७-१७४ या ओवीत द्रष्टा-दृश्याचा परस्परानुप्रवेश जसा सांगितला आहे तसाच "अहो अर्धनारीनटेश्वरें । गिळित गिळित परस्परें । ग्रहण झालें एकसरें । सर्वग्रासें ॥ ९-६३ ॥ या ओंवींत अर्धनारीनटेश्वररूपी शिवशक्तीचा परस्परानुप्रवेश सांगितला आहे. शिव शक्ति आणि द्रष्टा दृश्य यांचा अर्थ एकच आहे हें सापेक्ष द्वैत खरें नसून, ती द्वंद्वें एकमेकांत वजा केली म्हणजे जें शून्य राहतें तें परतत्त्व होय "सर्वशून्याचा निष्कर्ष" असणारें तें परतत्त्व या बाईमुळें पुरुष किंवा शिव होतें (अमृ० १-२७) केवलाद्वैत सांगण्याकरिता जेथें "सर्वशून्य" या शब्दाचा प्रयोग केला आहे तेथें बहुभवन इंद्रजाल नव्हे, द्वैत हा भ्रम नाही असें सांगण्याचा या ग्रंथाचा उद्देश आहे असे कसें म्हणता येईल?

"ईश्वरास मायेशिवाय कर्तृत्व नाहीं पण ज्ञानेशांनी तसें मानिलें आहे" हे म्हणणेही खरें नाही. "जियेवीण सर्व कर्ता । काहीं ना जो" (अमृ० १-२१) येथें शक्तीमुळें ईश्वराला कर्तृत्व येतें असेंच सांगावयाचें आहे.

जिये प्राणेश्वरीवीण । शिवींही शिवपण ।
थारों न शके ते आपण । शिवें घडिली ॥ अमृ० १-२८ ॥

येथें शिवाच्या ठिकाणीं शिवत्व शक्तीमुळें आलें आहे हें जसें पहिल्या दोन चरणांत सांगितलें आहे तसेंच शक्तीला शक्तित्व शिवामुळें आलें आहे असेंच "शिवें घडिली" या शब्दानें सांगावयाचें आहे. शिव आणि शक्ति हीं एकमेकामुळें एकदमच अस्तित्वात येतात असें शैवाद्वैतपंथाचेंही मत आहे.

सर्वशून्याची जी वाईल आहे तिने पतीच्या अरूपपणाला लाजून त्याला नामरूपाचे अलंकार तयार केले (अमृ० १–३०) असे पहिल्या प्रकरणात सांगून पुढे सातव्या प्रकरणात "हे असो नांवेंरूपें। पुटा-सूनि अमूपें। जेथें आलीच वासिपे। अविद्या हे॥" १४४॥ असें सांगितलें आहे. नामरूपें अविद्येमुळें दिसतात असे येथें सांगितलें आहे तर ती शक्तीनें तयार केलीं आहेत असे पहिल्या प्रकरणात सांगितलें आहे. यावरून शक्तीमध्यें प्रकृति व अविद्या यांचा समावेश ज्ञानेशानी केल्याचें उघड दिसते ज्ञानेश्वरीतील व्यतिरेक-विवेचनात ज्या अविद्यामय जड प्रकृतीचा निरास केला आहे तिलाच अन्वयात्मक विवेचनात शक्ति मानून तिचें शिवापेक्षा अभिन्नच अमृतानुभवाच्या पहिल्या प्रकरणात सांगितले आहे. समीर-गति, सुवर्ण कांति, कस्तूरी परिमल अनल-उष्मा हे दृष्टान्त (१–४१,४२) अभिन्नता सांगण्याकरिताच दिले आहेत, शिवापेक्षा भिन्न तरवच नाहीं म्हटलें का, चैतन्याशिवाय कांहीही शिल्लक राहत नाही अविद्या ही ज्ञानस्वरूप परतत्त्वापुढें उरतच नाहीं. आपल्याला जी जडप्रकृति दिसते ती वस्तुत तशी जड किंवा भिन्न नसून परतत्त्वच काय तें आहे हें सांगण्याकरिता दिलेल्या वरील समीर गति इत्यादि दृष्टान्तानीं गैरसमज होऊ नये म्हणून लगेच शिवाला दिवसाचा आणि शक्तीला रात्रीचा दृष्टान्त देऊन सूर्याच्या दृष्टीनें दिवस-रात्र हें सापेक्ष द्वंद्व जसें खोटें आहे तसेंच परतत्त्वाच्या दृष्टीनें शिव शक्तीचें द्वंद्वही व्यर्थ आहे, हें त्या पुढील ओंवींत ज्ञानेशानी सांगितलें आहे—

नाना राती आणि दिवो। पातली सूर्याचा ठावो।
तैसी आपुल्या साचीं वावो। दोघे जिये॥ अमृ० १–४३॥

पहिल्या प्रकरणात विवर्तवादाचे प्रसिद्ध दृष्टान्त दिले नाहात हें खरें, पण शिवशक्तीचें किंवा भूतेश-भवानीचें अभिन्नत्व दाखविण्याकरिता जल-तरंग (१–५९) सिंधु-गंगा (१–५४) हे जे दृष्टान्त दिले आहेत तेच पुढें सातव्या प्रकरणात (७–२३७, २४१) येथें घेतले आहेत व त्याच सदर्भात ७–२१८ मध्यें रज्जुसर्पाचा दृष्टान्त घेतला आहे. त्याअर्थी हे सर्वच दृष्टान्त भिन्नत्व, द्वैत किंवा बहुत्व हें आभासिक असून अभिन्नत्व, अद्वैत खरें आहे हें सांगण्याकरिता दिले आहेत हें उघड आहे.

अमृतानुभव हा ग्रंथ्याचा अद्वैतानुभव सांगण्याकरिता लिहिला आहे. जगत्प्रक्रिया सांगणें हा त्याचा उद्देशच नाहीं. त्यामुळें "शिवोनि पृथ्वीवरी।

तत्त्वाच्या वानेपरी" (अमृ० ७–२७२) असा आधन्तींच्या दोन तत्त्वाचा मोघम उल्लेख त्यात केला आहे. शैवाद्वैतातील ३६ तत्त्वाचा संपूर्ण उल्लेख त्यात केलेला नाही.

"शंकर-रामानुजाचें तत्त्वज्ञान त्या त्या कालाला उचित होतें. ज्या काळीं समाजात जीं तत्त्वें मानवतील तीं तत्त्वें तत्कालीन तत्त्ववेत्ते त्याचेपुढें माडीत आले" हें पांडुरंगशर्मा यांचें मत शंकर–रामानुज–ज्ञानेश्वरादि तत्त्वज्ञाना कमीपणा आणणारें आहे. तत्त्वज्ञानाच्या प्रातात केवळ सत्य हेंच प्रधान दैवत असतें. लोकाना काय पचतें किंवा मानवतें हा विचार अगदीं गौण असतो. जगाचें मिथ्यात्व लोकाना मानवत नाहीं एवढ्याच कारणा-करिता तें न सागता जग सत्य आहे म्हणून जर कोणी सागू लागला तर तो तत्त्वज्ञ न ठरता लोकाचा खुषमस्कऱ्या ठरेल. शंकर-रामानुज व ज्ञानेश हे खुषमस्कऱ्ये नसून लोकाचे आध्यात्मिक गुरु असल्यामुळें त्याना जीं तत्त्वें पटलीं तीं निर्भयपणें त्यानी लोकाना सागितलीं. व्यावहारिक व ससारी लोकाना त्यामुळें काय वाटेल याचा त्यानी विचार केला नाहीं.

पांडुरंगशर्मा याच्या पहिल्या प्रकरणात उद्धृत केलेल्या प्रमुख आक्षेपाचा विचार आतापर्यंत केला. "चिद्विलास" ही उपासना असावी हें श्री. दिवेकरशास्त्री याचें मत बरोबर नसून तो ज्ञान्याचा अनुभव आहे हें सहाव्या प्रकरणावरून लक्षात येईल.

जीव आणि जगत् हे अज्ञानात्मक प्रकृतीचे प्रकार आहेत असें ज्ञानेश्वरीत सागितलें आहे. अमृतानुभवातही जीव हा अविद्येच्या अटवींत भ्रमण करीत आहे व शिव शक्ति, द्रष्टा दृश्य या दोन्ही दशा परतत्त्वाच्या दृष्टीनें बाह्य आहेत असें सागितलें असल्यामुळें प्रो. वनहट्टी व डॉ. लोंढे याच्या आक्षेपानाही उत्तर मिळालें आहे. अमृतानुभवातील विवेचनाची विशिष्ट भूमिका व विवेचनाची पद्धति लक्षात घेतली तर कै. भिंगारकराला प्रतीत झालेला ज्ञानेश्वरी-अमृतानुभवातील विरोध केवळ वरवर दिसणारा होता असें आढळून येईल.

ऋद्धिपूर येथें श्रीगोविंद प्रभूचा अनुग्रह घेऊन महानुभावपंथाची स्थापना करून नंतर बदरिकाश्रमाकडे निघून गेले. चक्रपाणि यानीं चक्रधराच्या शरीरात प्रवेश केला अशी आख्यायिका असली तरी ते दोन भिन्न अवतार समजले जातात. अलीकडे उपलब्ध झालेल्या या माहितीचा उपयोग "पांडुरंग-शर्मा" याना करिता आला नाहीं हें साहजिक आहे. या माहितीमुळे चांगदेवपासष्टी ही चक्रधराची नसून ज्ञानदेवाचीच आहे याविषयीं आता शंका उरलेली नाहीं.

चांदोरकराना उत्तर देताना श्री. पांडुरंगशर्मा यानीं वटेश्वर आणि चांगदेव अथवा चक्रपाणि हे एकच मानिले आहेत व त्याकरिता नित्यानंद-दीपिकेंतील शिवकल्याणाची गुरुपरंपरा सांगणारी एक ओवी–"वटेश्वरीहूनि चक्रपाणि । लाधलि हे अमृतसंजीवनी ॥ १०–२९६ ॥" ही निराळ्या रीतीनें लाविली आहे. चांगदेवाचीं चौदा नावें होती असें निळोबारायानी सांगितलें आहे. त्या चौदा नावात चक्रपाणि हें नाव असल्यामुळें चांगदेवानाच चक्र-पाणि म्हणत. चांगदेवपासष्टींत ४० व ६२ या ओंव्यात ज्याला चक्रपाणि म्हटले आहे त्यालाच ३७, ४९ व ६० ओव्यात चांग्या असें म्हटलें आहे व ६१ व्या ओंवींत चांगदेव असा उल्लेख आहे त्या अर्थी ज्ञानेश्वरही चांगदेवानाच चक्रपाणि म्हणत आहेत हें उघड आहे. हा चक्रपाणि व महानुभावाच्या पंचकृष्णापैकी तिसरा चक्रपाणि हे भिन्न आहेत हें वर सांगितलेंच आहे. चक्रपाणि आणि चांगदेव हे एकच असले तरी वटेश्वर आणि चांगदेव हेही एक आहेत हें पांडुरंगशर्मा याचें म्हणणें मात्र टिकण्यासारखें नाहीं. चांगदेवपासष्टींत "तया पुत्र तू वटेश्वराचा" ३७ असें चांगदेवाना वटेश्वराचा पुत्र म्हटलें आहे. चांगदेवाच्या अभंगात[3] वटेश्वरसुत चांगा अवधूत ॥ ७ ॥ वटेश्वरसुता बोले मुक्ताई ॥ १०, १६, १९ ॥ असे म्हटलें आहे चांगदेवाचा "तत्त्वसार" नावाचा जो ग्रंथ त्रुटित स्वरूपात उपलब्ध झाला आहे त्याच्या शेवटीं "गुरु वटेश्वरि वाहली पूजा, चांगा म्हणे ॥ १०२३॥ वटेश्वराचा सुतु, चांगा म्हणे अवधुतु॥ १०२९ ॥ रत्नमाळ, वाहली वटेश्वरचरण युगुल, चांगा म्हणे ॥ १०३६ ॥ असें म्हटलें आहे. यावरून वटेश्वर हा चांगदेवाहून भिन्न असा त्याचा पिता किंवा गुरु असावा असें वाटतें. एकनाथानीं आपल्या भागवताचे आरंभीं "वंदू प्राकृत कवीश्वर । निवृत्तिप्रमुख ज्ञानेश्वर । नामदेव

(३) "ज्ञानदेवमहाराज याच्या अभंगाचा गाथा"–आवटे प्रत, शके १८३०

प्रकरण दहावें

ज्ञानेशांची "चांगदेवपासष्टी" आणि चांगदेवांचें "तत्त्वसार"

ज्ञानेश्वरांच्या ग्रंथांपैकीं ज्ञानेश्वरी आणि अमृतानुभव या दोन ग्रंथांतील तत्त्वज्ञान पाहिल्यानंतर त्यांच्या चांगदेवपासष्टी या ६५ ओंव्यांच्या छोट्या ग्रंथाकडे वळणें अवश्य आहे. (हा ग्रंथ लहान असला तरी तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें त्याची योग्यता मोठी आहे. कारण ज्ञानेश्वरीचा सारांश अमृतानुभवांत व त्याचाही सारांश चांगदेवपासष्टींत सांगितलेला दिसतो. या दृष्टीनें या तीन ग्रंथांना ज्ञानेशांच्या तत्त्वज्ञानाची प्रस्थानत्रयी म्हणतां येईल.)

हा ग्रंथ ज्ञानेशांचा नसून महानुभावपंथीय चक्रधराचा आहे असा पूर्वपक्ष कै. चांदोरकर यांनी केला होता. त्याला श्री. पांडुरंगशर्मा यांनीं सयुक्तिक उत्तर दिलें आहे.[1] त्यानंतर गेल्या १९ वर्षांत बरेच महानुभावीय वाङ्मय प्रसिद्ध झालें असून त्यांचें तत्त्वज्ञान आणि त्यांचे पंचकृष्ण याविषयीं पुष्कळच माहिती उपलब्ध झाली आहे. चक्रपाणींचें चरित्र छापलें गेलें आहे व चक्रपाणि आणि चक्रधर या दोन्ही भिन्न व्यक्ति आहेत हें आतां सर्वांना माहीत झालें आहे. त्यामुळें चांगदेवपासष्टींतील "चक्रपाणी" या शब्दावरून हा ग्रंथ मानभाव चक्रधरानें रचल्याची कै. चांदोरकरांची कल्पना आतां कोणीही मानणार नाहीं. शिवाय महानुभाव पंथ हा द्वैती असल्यामुळेंही या ग्रंथाचें मानभाव-कर्तृकत्व सिद्ध होणें शक्य नाहीं.

चक्रपाणि, चक्रधर आणि चांगदेव या तीन भिन्न व्यक्तींची चांदोरकरांनीं गल्लत केली आहे. चांगदेव हे तापीतीराचे होते तर चक्रपाणि हे महानुभावांच्या पंचकृष्णांपैकीं तिसरे कृष्ण असून मूळचे फलटणचे पण पुढें द्वारकेला जाऊन स्थायिक झाले होते[2]. चक्रधर हे मूळचे गुजराथेंतील पण पुढें वऱ्हाडांत

---

१ पांडुरंगशर्मा—"चांगदेवपासष्टी चक्रधराची काय?" —चित्‍मयजगत्, फेब्रुआरी १९२३.

२ श्रीचक्रपाणिचरित्र (पान १ ते ३)—संपादक—य. ए. देशपांडे, शारदाश्रम, यवतमाळ

ऋद्धिपूर येथें श्रीगोविंद प्रभूचा अनुग्रह घेऊन महानुभावपंथाची स्थापना करून नंतर बदरिकाश्रमाकडे निघून गेले. चक्रपाणि यांनी चक्रधराच्या शरीरात प्रवेश केला अशी आख्यायिका असली तरी ते दोन भिन्न अवतार समजले जातात. अलीकडे उपलब्ध झालेल्या या माहितीचा उपयोग "पांडुरंगशर्मा" यांना करिता आला नाहीं हें साहजिक आहे. या माहितीमुळें चांगदेवपासष्टी ही चक्रधराची नसून ज्ञानदेवाचीच आहे याविषयीं आतां शंका उरलेली नाहीं.

चांदोरकरांना उत्तर देतांना श्री. पांडुरंगशर्मा यांनीं वटेश्वर आणि चांगदेव अथवा चक्रपाणि हे एकच मानिले आहेत व त्याकरितां नित्यानंद-दीपिकेंतील शिवकल्याणाची गुरुपरंपरा सांगणारी एक ओवी—"वटेश्वरीहूनि चक्रपाणि। लाधलि हे अमृतसंजीवनी ॥ १०–२९६ ॥" ही निराळ्या रीतीनें लाविली आहे. चांगदेवाचीं चौदा नावें होतीं असें निळोबारायांना सांगितलें आहे. त्या चौदा नावांत चक्रपाणि हें नाव असल्यामुळें चांगदेवानाच चक्रपाणि म्हणत. चांगदेवपासष्टींत ४० व ६२ या ओंव्यांत ज्याला चक्रपाणि म्हटलें आहे त्यालाच ३७, ४५ व ६० ओंव्यांत चांग्या असें म्हटलें आहे व ६१ व्या ओवींत चांगदेव असा उल्लेख आहे त्या अर्थी ज्ञानेश्वरही चांगदेवानाच चक्रपाणि म्हणत आहेत हें उघड आहे. हा चक्रपाणि व महानुभावांच्या पंचकृष्णांपैकीं तिसरा चक्रपाणि हे भिन्न आहेत हें वर सांगितलेंच आहे. चक्रपाणि आणि चांगदेव हे एकच असले तरी वटेश्वर आणि चांगदेव हेही एक आहेत हें पांडुरंगशर्मा यांचें म्हणणें मात्र टिकण्यासारखें नाहीं. चांगदेवपासष्टींत "तया पुत्र तू वटेश्वराचा" ३७ असें चांगदेवाला वटेश्वराचा पुत्र म्हटलें आहे. चांगदेवाच्या अभंगांत[३] वटेश्वरसुत चांगा अवधूत ॥ ७ ॥ वटेश्वरसुता बोले मुक्ताई ॥ १०, १६, १९ ॥ असें म्हटलें आहे. चांगदेवाचा *"तत्त्वसार" नांवाचा जो ग्रंथ त्रुटित स्वरूपांत उपलब्ध झाला आहे त्याच्या* शेवटीं "गुरु वटेश्वरिं वाइली पूजा, चांगा म्हणे ॥ १०२३ ॥ वटेश्वराचा सुतु, चांगा म्हणे अवधुतु ॥ १०२५ ॥ रत्नमाळ, वाइली वटेश्वरचरण युगुळ, चांगा म्हणे ॥ १०३६ ॥ असें म्हटलें आहे. यावरून वटेश्वर हा चांगदेवाहून भिन्न असा त्याचा पिता किंवा गुरु असावा असें वाटतें. एकनाथांनीं आपल्या भागवताचे आरंभीं "वंदू प्राकृत कवीश्वर। निवृत्तिप्रमुख ज्ञानेश्वर। नामदेव

(३) "ज्ञानदेवमहाराज यांच्या अभंगांचा गाथा"—आवटे प्रत, शके १८३०

चांगदेव वटेश्वर ।" असा चांगदेवाहून भिन्न वटेश्वराचा उल्लेख केला आहे. नित्यानंदैक्यदीपिकेतील "तो तेंसाचि रसु वोसंडला। तव मुक्ताबाइया प्राशिला। प्राशूनि तेंसाचि उरला। तो श्रीवटेश्वरा दीधला॥ १०–३९५॥ वटेश्वरीहूनि चक्रपाणी। लाधलि हे अमृतसंजीवनी॥ ३९६॥ या ओव्यांत मुक्ताबाई–वटेश्वर–चक्रपाणि अशी परंपरा दिली आहे. त्यावरूनही वटेश्वर या भिन्न व्यक्तीची सिद्धि होते. ३९६ व्या ओवीतील "हूनि" हें शब्दयोगी अव्यय "चक्रपाणी" पुढें लावण्याचा पांडुरंगशर्मा यांचा प्रयत्न वटेश्वराच्या भिन्न अस्तित्वाचा वरील पुरावा पाहिला म्हणजे निरर्थक वाटतो. शिवाय ३९५ व्या ओवींत नुसताच वटेश्वराचा असलेला उल्लेख पांडुरंगशर्मांच्या विरुद्ध जातो. मुक्ताबाईनें वटेश्वर आणि त्याचा पुत्र किंवा शिष्य या दोघानाही उपदेश दिला असावा असे दिसतें. केवळ वटेश्वराला उद्देशून असलेला मुक्ताबाईचा एक अभंग आवटे यांच्या ज्ञानेश्वर गाथ्यांत दिला आहे. (पान ३२६, अभंग ३). वटेश्वराच्या भिन्न अस्तित्वाला विरोधी पुरावा अत्यल्प आहे. तत्त्वसार ग्रंथातील *श्रीमुक्तादेवी योगिनि, जे समस्तसिद्धशिरोमणि, तिये प्रसादें चक्रपाणि,* ज्ञानसिद्ध॥ ८६९॥ या ओवींत मुक्ताबाईपासून चक्रपाणि म्हणजे चांगदेवाना ज्ञानप्राप्ति झाल्याचें लिहिलें आहे. वटेश्वराचा मध्यें उल्लेख नाही व इतरत्रही तशीच प्रसिद्धि आहे पण मधील कांहीं पायऱ्या गाळून गुरुपरंपरा सांगितल्याचें उदाहरण नित्यानंदैक्यदीपिकेंत १०–३९४ मध्यें आहे. तेथें गोरक्षु, मुक्ताबाई, वटेश्वर, चक्रपाणि अशी परंपरा दिली आहे व गोरक्ष आणि मुक्ताबाई यामधील गयनी, निवृत्ति व ज्ञानदेव ही त्रयी गाळली आहे. त्याप्रमाणें वटेश्वराचा उल्लेखही इतरत्र गळला असण्याचा संभव आहे. वटेश्वर हा चांगदेवाचा पिता किंवा गुरु असला तरी तो त्याचा योगमार्गांतील गुरु होता असा उल्लेख मात्र सापडत नाही. उलट "त्रिगुण गोप्य गव्हरु, तो स्वामि माझा वटेश्वर, तस्य प्रसादें संसारु, उनमळीला॥ ६७७॥ जें आमनस्क दाविलें, माझें मज उपसिलें, अद्भुत संसारीक नाहिं झालें, चांगा म्हणे॥ ६६७॥" या तत्त्वसार ग्रंथांतील ओंव्यांत वटेश्वरामुळें आत्मज्ञान झाल्याचें चांगदेवानें सांगितलें आहे. तत्त्वसार ग्रंथाच्या प्रस्तावनेंत डॉ. ढेरे यांनी "चांगदेव यांचेंच चक्रपाणि हें दुसरें नाव असावें" हें *श्री. पांगारकरांचें मत बरोबर वाटत* नाहीं असें लिहिलें आहे (पान ३). पण चांगदेवपासष्टींतील ३७, ४०, ४९, ६० ते ६२ ओंव्यांतील एकाच व्यक्तीचे चांग्या, चांगदेव आणि चक्रपाणि असे

ज्ञानेशानीं केलेले उल्लेख, निळोबारायानीं चागदेवाच्या दिलेल्या १४ नावात केलेला चक्रपाणि नावाचा समावेश आणि तत्त्वसारातील वरील ८६९ ओंवी, चक्रपाणि आणि चागदेव हीं एकाच व्यक्तींचीं नांवें आहेत असें दाखवीत आहेत. वटेश्वर म्हणजे चागदेवाचें आत्मस्वरूप ही डॉ. दिवेकराची कल्पना पटत नाहीं. गुरूचेंही आत्मरूपानें वर्णन ज्ञानेशानी अनेक ठिकाणीं केलें आहे. तसेंच चागदेवानीं केलें असावें. वटेश्वर हें चागदेवाच्या उपास्यदैवताचें—शिवाचें—नाव असावें अशीही एक कल्पना आहे. वटेश्वरानें केलेला एकादा ल्हान मोठा ग्रंथ उपलब्ध होईपर्यंत हें वटेश्वराचें कोडें उलगडण्याचा संभव नाहीं.

चागदेवपासष्टी हा ग्रंथही अनुभवामृताप्रमाणें आत्मानुभव निवेदन करणारा आहे—चागदेवा तुझेनि व्याजें। माउलिया श्रीनिवृत्तिराजें। स्वानुभव रसाळ रवाजे। दिधलें लोभें ॥ ६१ ॥ त्यामुळें यातील विवेचन बहुतांशीं ज्ञान्याच्या भूमिकेवरून केलें आहे. जे म्हणता नये काहीं। जाणों नये कैसेंही। असतचि असे पाहीं। असणें जया ॥ ३० ॥ याळागिं मौनेंचि बोलिजे। काही नहोनि सर्व होइजे . ॥ ३३ ॥ तैसीं अप्रमेयें प्रमेयें भरलीं। मौनाची अक्षरें भली ॥...५५॥ परतत्त्वाचें वाणीनें वर्णन करता येत नाहीं. मौनाचा अक्षरें करून हें वर्णन केलें आहे. "तेंनि द्रष्टा-दृश्य दशे। अतीत जें दृङ् मात्र असे"(१०) तें परतत्त्वाचें स्वरूप आहे. त्याच्यापासून भिन्न असें काहींही निर्माण झालेलें नाहीं, जें झालेंसें वाटतें तें परतत्त्वच आहे. "काहीं नहोनि सर्व होइजे (३३) बहु जव जव होये। तव तव काहींच न होये। काहीं न होनी आहे। अवघाचि जो ॥ ३ ॥ नाही तें चित्र दाविती। परि असे केवळ भिंती। प्रकाशें ते सवित्ति। जगदाकारें ॥ १३ ॥" हें अनेक—बहु—झालेंसें वाटतें पण वस्तुत काहींच झालेले नसतें; अवघा परमात्माच असतो. भिंतीवरील चित्रात दाखविलेल्या पदार्थांना वास्तविक अस्तित्व नसतें पण नसतें चित्र दिसतें व वास्तविक भिंत दृष्टिआड होते. तसाच प्रकार परमात्मा आणि जग यांविषयीं झाला आहे. जगाच्या चित्रानें परमात्मा दृष्टिआड झाला आहे. वस्तुत जगच्चित्र हा परमात्मा आहे. तद्भिन्न असें काहींही झालेलें नाहीं. "जो लपोनि जगदाभासु। दावी, मग भासु। प्रगटला करी ॥ १ ॥ प्रगटे तव तंव न दिसे। लपे तव तंव आभासे। प्रगट ना लपाला असे । न खोमता जो ॥ २ ॥" आत्मा प्रगट झाला म्हणजे आत्मज्ञान झालें की जगाचा

आभास नाहीसा होतो. आत्मा लपला म्हणजे त्याचें ज्ञान नसलें कीं जगाच
आभास दिसू लागतो. आत्म्याचें हें ज्ञान आणि अज्ञान, प्रगटणें व लपणें
अर्थात् जीवाच्या अपेक्षेनें आहे. वस्तुत परमात्मा लपलेलाही नाहीं व त्यामु
प्रकटही झालेला नाहीं.

अनेकत्व ही भ्रांति आहे व एकत्व खरें आहे हें पुढील ओवींत स्पष्टप
सांगितलें आहे—एव एकचि जालीं ती होता । तिन्ही गेलिया एकचि व्यक्ति
तरी तिन्ही भ्रान्ति । एकपण साच ॥ २५ ॥ द्रष्टा, दृष्टि, दृश्य ही त्रिपुटी
हे अनेकत्व ही भ्रान्ति आहे. वस्तुत एक परतत्त्व तेवढें खरें आहे. ही त्रिपुटी
अविद्येमुळें भासते—" म्हणौनि अविद्या-निमित्त । दृश्य द्रष्टृत्व वर्ते ॥ ८ ॥"
ज्ञानी मनुष्याला द्वैत भासत नाहीं—" तें मी नेणे, आइतें ऐसेंचि असे ॥८॥"
आत्मानुभवी ज्ञान्याचे उद्गार या ग्रंथात असल्यामुळें त्याला द्रष्टा दृश्य या
द्वैताचे भान नसतें हें साहजिक आहे. दृश्य दिसतें त्या वेळींही वस्तुत दृश्य
द्रष्टातीत असें परतत्त्व आपण आपणालाच पाहात असतें (२८), सूत आणि
लुगडें, माती आणि मातीचें भांडें (९) सुवर्ण आणि अलंकार, अवयव आणि
अवयवी (११) यातील भेद जसा शाब्दिक आहे त्याप्रमाणें द्रष्टा-दृश्य हा
भेद आहे. द्रष्टा आणि दृश्य यापलीकडे असणारी जी दृक् आहे तीच द्रष्टादृश्य
मिषानें दिसते (१०) ही दृक्, ही संवित्, हें ज्ञानस्वरूपच शिवादि पृथ्वी
पर्यंत प्रकाशत आहे (१२). जरी गुळाची ढेप बनते तरी त्यातील गुळाची
गोडी काहीं ढेप बनत नाहीं कारण ढेप फुटली तरी त्यातील गुळाची गोडी
कायमच असते त्याप्रमाणें संवित्ति किंवा ज्ञानस्वरूप आत्मा जगाच्या आकाराचा
न बनता जगद्रूपानें प्रकाशत आहे (१४). वस्त्रच, वस्त्राच्या घडीनें जसें
प्रकाशमान् होतें, त्यामध्यें जसा भेद नसतो त्याप्रमाणें स्फूर्तिरूप आत्माच
विश्वस्फूर्तीच्या रूपानें स्फुरत असतो (१५). आत्मा व विश्व यात भेद नाहीं
कारण आत्म्यापेक्षा भिन्न असें विश्व निर्माणच झालें नाहीं. सुताच्या गुंडाळ्यात
अंतर्बाह्य जसें सूतच असत त्याप्रमाणें तीनपणावाचून, त्रिभेदावाचून, द्रष्टा,
दृष्टि व दृश्य ही त्रिपुटी आहे (१९) भिन्नत्व न पावताच संवित्ति किंवा
ज्ञानस्वरूप त्रिधा झाल्यासारखें वाटतें (२१) "संवित्ति जगदाकारें प्रकाशे"
(१३) असें सांगितल्यामुळें नामरूपें हीं सत्य आहेत असें कोणाला वाटू नये
म्हणून—ज्ञानदेव म्हणे नामरूपें । वीण तुझें साच आहे आपणपें । तें
स्वानंद जीवन पें । सुखिया होईं ॥ ५९ ॥ आत्मस्वरूप नामरूपरहित आहे

असें ज्ञानेशानीं मुद्दाम सांगितलें आहे. "गुळाची गोडी, बाधा म्हणजे ढेप होत नाही (१४) हा दृष्टान्त याचकरिता दिला आहे.

जगत् हा आत्मज्ञानाच्या अभावी दिसणारा आभास आहे हें अगदीं आरंभालाच पहिल्या आणि दुसऱ्या ओंवीत ज्ञानेशानीं सांगितलें आहे. तसेंच जीव हाही परतत्त्वापेक्षा भिन्न नाहीं हें "तया पुत्र तू वटेश्वराचा। रवा जैसा कापुराचा" (३७) या ओंवींत सुचविलेलें दिसतें कापूर आणि त्याचा रवा हे दोन्ही जसे कापूरच आहेत त्याप्रमाणें जीव-शिव यांत भिन्नत्व नाहीं. "आपणिया आपण भेटी। आपणामाजी ॥ ९७ ॥" आपणच आपल्या स्वरूपांत आपल्या भेटीला येतो. या ओंवींतही हाच जीव परमात्मैक्याचा सिद्धान्त सांगितला आहे. जीव शिव जसे एकच आहेत त्याप्रमाणें मी आणि तूही एक आहोंत मी आणि तू या उपाधींचा नाश होऊन आपली भेट-ऐक्य तेवढें शिल्लक राहिलें. त्या ऐक्याचाच घोळ घोळून अनुवाद केला आहे (९२). अनेकत्व ही भ्रान्ति आहे असें एकदा सांगितल्यावर जीव शिवाचें, जीव-जगताचें, मी-तूचें, द्रष्टा-दृश्याचें ऐक्य ओघानेंच सिद्ध होतें. या प्रभात विवर्तवादाचे प्रसिद्ध दृष्टान्त दिलेले नाहींत पण सोनें-लेणें (४) जल-कल्लोळ (५) पृथ्वी परमाणु (६) चन्द्र व कला, वन्ही आणि दीप (७) सूत आणि लुगडें, मृत्तिका आणि घट (९) भिंत आणि चित्र (१३) सूत आणि गुडाळी (१९) कापूर-रवा (३७) वगैरे दृष्टान्त, अनेकत्व आभासिक असून एकत्वच खरें आहे हें सांगण्याकरिताच दिले आहेत. ज्ञानेश्वर आणि चांगदेव किंवा मी आणि तू यांचें ऐक्य सांगतांना द्वैताचा आभास उत्पन्न करणारे वरील दृष्टान्त न योजतां, "बोलानें बोल ऐकणें, स्वादानें स्वाद चाखणें, उजेडानें उजेड पाहाणें (३९), गोडीनें आपुलीच गोडी घेणें (४१) असे दृष्टान्त ज्ञानेशानीं योजिले आहेत. डोळ्याचिये भूमिके। डोळा चित्र होय कौतुकें। आणि तेणेंचि तो देखे। न उडलितां ॥ ९१ ॥ डोळ्याच्या पार्श्वभूमीवर डोळ्याचें चित्र काढून तें डोळ्यानेंच पाहण्यासारखा तुझ्या माझ्या भेटीचा प्रकार आहे. अशा सुन्दर दृष्टान्तानें मी-तूचें ऐक्य येथें प्रतिपादिलें आहे.

तात्पर्य, ज्ञानेश्वरी आणि अमृतानुभव या ग्रंथाप्रमाणें चांगदेवपासष्टींतही, परतत्त्वाची अनिर्वचनीयता, नामरूपातीतता, अजातवाद, द्रष्टा-दृश्यात्मक द्वैताची अविद्यामूलकता, त्रिपुटीची भ्रांतिमूलकता आणि परमात्मा, जीव, जगत्

याचें ऐक्य सांगितलें आहे. हें ऐक्य सांगताना ज्ञानेश्वरी–अमृतानुभवातील दृष्टान्तच योजिले आहेत. अमृतानुभवातील स्फूर्तिवादही या ग्रंथात आला आहे. ऐक्य–प्रतिपादनाच्या अन्वय आणि व्यतिरेक या दोन्ही प्रकाराचा उपयोग याही ग्रंथात केला आहे. जगत् हा आभास आहे, त्रिपुटी ही भ्रान्ति आहे असें व्यतिरेकानें वर्णन करून सच्चित्तिच जगदाकारानें प्रकाशत आहे, एक दृष्टीच त्रिपुटी होते असें अन्वयात्मक वर्णनही केलें आहे.) या दोन्ही वर्णनात विरोध नसून एक अद्वैतच प्रतिपाद्य कसें आहे याचें विवेचन मागें केलेंच आहे. या ६५ ओव्यातच हें दोन्ही प्रकारचें वर्णन आल्यामुळें त्यातील एक ज्ञानेश्वराचें मत नव्हे व एक त्याचे खरें मत आहे असें प्रतिपादन करण्याची कोणालाही सोय नाही. ज्ञानेश्वरी–अमृतानुभवात जें तत्त्वज्ञान ज्ञानेशानीं सांगितले आहे तेच चांगदेवपासष्टींतही आहे हें वरील विवेचनावरून लक्षात येईल. रा. सुबंध याच्या " पासष्टी-प्रदीप " ग्रंथात ज्ञानेश्वरी–अमृतानुभवातील समानार्थक उतारे बरेच दिले आहेत. तसेंच "ज्ञानेश्वरदर्शना"-च्या अध्यात्मखंडात रा. टेंभुर्णीकर यानी " चांगदेवपासष्टीचें रहस्य " चांगल्या रीतीनें सांगितलें असल्यामुळें या विषयाचें विवेचन केलें यापेक्षा अधिक करण्याची आवश्यकता नाहीं.(कर्म, ज्ञानपूर्व आणि ज्ञानोत्तर भक्ति, योग इत्यादि गोष्टी या ग्रंथात आलेल्या नाहींत एवढें सांगितले पाहिजे.)

उज्जयिनी येथील प्राच्यग्रंथसंग्रहालयानें चांगदेवाचा तत्त्वसार ग्रंथ जेवढा उपलब्ध झाला तेवढा प्रसिद्ध केला असल्यामुळें चांगदेवपासष्टींतील तत्त्वज्ञानाचा पडताळा पाहण्याची सोय चांगली झाली आहे. तत्त्वसारातील तत्त्वज्ञानावरून चांगदेवाना जो उपदेश चांगदेवपासष्टीच्या द्वारें केला गेला त्याचें स्वरूप स्पष्ट होणार असल्यामुळें चांगदेवाच्या या ग्रंथातील तत्त्वज्ञान थोडक्यात पाहणे उपयुक्त होईल असें वाटतें.

परतत्त्वाचें निर्विशेषस्वरूप सांगण्याकरिता चांगदेवानीं शून्य शब्दाचा अनेक ठिकाणीं उपयोग केला आहे.

> शून्य ब्रह्मापासौनि, आकाश जन्मलें तेयौनि ॥ ६३१
> तेविं भूतें भूत गिळूनि, शून्य ठाके ॥ ६३९
>
> वरि देह साभिमानु सांडौनि, शून्य ध्यानि रिगौनि ॥ ६५१ ॥
> मनोमळ तोडावे । शून्य घसणीं ॥ ६५४ ॥

किंबहुना सर्व साडिजेणें । ऐसें अभेद अत करणें ।
स्वय शून्य निर्गुणें । महाबोधें ॥ ७०१ ॥
ऐसे गुणीं गुण विरमले । मग स्वय शून्य ठरलें ।
तें स्वरूप आपलें । फुडें जाणा ॥ ७१६ ॥
मनीं मन विराल । महाशून्य उरलें ।
तत्त्वसार पावलें । तेंचि त जाण ॥ ७२० ॥
मन सरौनि मावळे । तेथ उर तेंहि निमालें ।
तरि माहाशून्य उपडलें । तेंचि तू पैं ॥ ७५८ ॥

याप्रमाणे महाशून्य हेंच तत्त्वसार असून तेंच जीवाचें स्वरूप आहे असा चागदेवाचा सिद्धान्त आहे. ज्ञानेशाना शून्य-महाशून्य शब्दानीच परतत्त्वाचें अतिम स्वरूप वर्णिल्याचें मागें दाखविलच आहे

परतत्त्वानुभवाची अनिर्वचनीयता खालील ओव्यात सागितली आहे—

आणि आपणेंविण काहिं । विश्वि दुजचि नाहिं ।
अतिं बोलणेयाचि ठिहि । पुसिली जी ॥ १००३ ॥
आता बोलणेयाचा मागु मोडिला । चतुष्टयाचा ठाओ फेडिला
॥ १००४ ॥
स्वमेव प्रतीति जाली । अबोलणें जें ॥ १००७ ॥

हें अनिर्वचनीय परतत्त्व द्वैताद्वैतातीत आणि रूपातीत आहे—ऐसा सकोच विकाशु । या वेगळा प्रकाशु । द्वैताद्वैत आभासु । रूपातीतु पै ॥ ६५० ॥ सुवर्णालकाराचा दृष्टान्त पुढील ओवीत देऊन ससार हें आत्मविस्मृतीनें पडलेलें स्वप्न आहे असें पुढील ओव्यात सागितलें आहे—

जें सोनें घडौनि । अल्कारिं होइजे आनानी ।
तैसें आत्मयाचौनि । बोलें नर्णे ॥ ६६७ ॥
आता असो हें किति । उठउ ससाराचि पाति ।
येन्हवि ससार विस्मृति । आपुला नव्हे[१] ॥ ६६८ ॥
जैसें निद्रेचेनि प्रसादें । भोगावती स्वप्नांचा प्रमादें ।
तेवि अज्ञानाचेनि मदें । ससारु हा ॥ ६६९ ॥

काळोखातील रज्जुसर्पाच्या आणि मृगजळाच्या दृष्टान्तानें द्वैतबुद्धि खोटी असल्याचें पुढील ओव्यात वर्णिल आहे—

जैसी कर्‍हणी येकि काळ्मशा पतित । भुजगाकारें दोरी दीसत ।
ते लटिकें जालेया मनत्व । स्वस्थाना आलें ॥ ६८५ ॥
तैसा अज्ञानकाळु ससारु । आभासु मायामय साकारु ।
तत्त्वविचारें अससारु । तोचि होए ॥ ६८६ ॥
नातरि स्वप्निं सपत्ति लाहिजे । निव्हाळो राज्य पाविजे ।
चेइलेया असिजे । आपणयेंचि ॥ ६८७ ॥
तैसी अज्ञान विस्मृति निद्रा । दृश्यादृश्य स्वप्नभेद ।
स्वरूपिं चेइलेया अभेद । स्वय तोचि ॥ ६८८ ॥
तेविं आभास मायामय सकळ । जैसें पाहता मृगजळ ।
म्हणोनि त्यजि पुना पाल्हाळ । द्वैतबुद्धि हे ॥ ६८९ ॥

सुवर्णालकार, रज्जुसर्प आणि मृगजळाचे दृष्टान्त येथेंही द्वैताचें आभासिकत्व दाखविण्याकरिताच दिले आहेत. हें पाहिलें म्हणजे सुवर्णालकार आणि रज्जुसर्प या दृष्टान्तात कित्येकानीं दाखविलेला भेद निरर्थक आहे हें लक्षात येईल. जेविं उदकिं उदकबिंदु उठिती । विरालेया उदकचि होति । तेविं आत्मस्वरूपिं होति जाती । भौतिकीयें ॥ ७४१ ॥ या ओंवींत फेंसाच्या दृष्टान्तानें आत्मस्वरूपाच्या ठिकाणीं भौतिकाचा उदयास्त सांगितला आहे. "महदादि देहातें । इयें अशेषेंही भूतें । पै माझा ठाइं निनतें । जैसें जळिं फेन ॥ ज्ञा ९-६६ ॥" या ओंवींत ज्ञानेशानींही फेंसाचाच दृष्टान्त घेऊन भूतें आत्मस्वरूपात कशी असतात तें दाखविलें आहे.

"येथ मिं आणि तुंचि नाहीं । तेथ हा प्रपच रिगेल काई । आपण आपणेया पाहिं । तूंचि असरी ॥ ७४९ ॥" या चांगदेवाच्या ओंवीशीं "आता मी तू या उपाधी । ग्रासूनि भेटी नुसधी ॥" चा पा ५३ ॥ ही ज्ञानेशाची ओंवी सदृश आहे

द्वैत-अद्वैत, जीव-परमात्मा, जीव-शिव हे सर्व सापेक्ष शब्द असल्यामुळें परतत्त्व याच्या पलीकडे आहे हें खालील ओंव्यात सांगितलें आहे—

जेयासि सु शब्दाचा कळ्कु । अनुवादाचा द्वेषु ।
अद्वैतेंसि रोषु । स्वय गुह्य ॥ ७६३ ॥
जेथ जीव परमात्मेयाचिं भागारें हारपति । वेदाति विचाराचे पाए न व्हाति ।
अद्वैताचिया अहमति । न लिंपेचि जे ॥ ७६४ ॥

जे स्वयमेव एकचि । तयासि तेंचि ।
आपणया आपणचि । होऊनि असे ॥ ७६९ ॥
जिवाची जीवदशा गेली । आणि शिवाची विवचना ठेली ।
स्वमेव प्रतीति जाली । अबोल्णें जें ॥ १००७ ॥

तत्वसार ग्रंथाच्या शेवटीं शिष्यानें गुरूला पुढीलप्रमाणें उत्तर दिलें आहे—

.. शिष्यु म्हणे । आता जाणिजैल कवणे ।
मज बोलताचि अवघडवाणें । बोलणें जें ॥ ९९२ ॥
जें जाणणेंचि केवळ । स्वरूपचि निश्चळ ।
तें म्याचि मि निष्फळ । जाणितलें जी ॥ ९९४ ॥
आता जैसें असे तैसें । असतचि असे ।
असणेंचि असे । अस्या शिऊ ॥ ९९८ ॥

या ओंव्याशीं चागदेवपासष्टींतील ज्ञानेशाच्या पुढील ओंव्याची तुलना केली म्हणजे गुरूपदेशानुरूप शिष्याचें वरील उत्तर असल्याचें आढळतें—

जें म्हणता नये काही । जाणो नये कैसेंही ।
असतचि असे पाही । असणें जया ॥ ३० ॥
जे जाणणेंचि कीं ठायीं । नेणणें वीर नाहीं ।
परि जाणणें म्हणोनिया ही । जाणणें कैचें ॥ ३२ ॥

खालील ओंव्यात चागदेवानीं शैवसप्रदायाची परिभाषा वापरली आहे—

तेचि अक्षर द्विधा । हकार सकार भेदा ।
शिवशक्ति सबोधा । हसवाक्य पें ॥ ६१२ ॥
नें अच्युत अनुगत । सदाशिव साक्षात ।
सानदमूर्त । अनामय ॥ ७२४ ॥
तरि तें काळेपण तें गेलें । परि तेंचि उजळ जालें ।
तेविं पशुपाश फिटले । प्रबोधता ॥ ८२४ ॥

आदिनाथ, उमा, मत्स्येंद्र, गोरक्ष, मुक्तादेवी आणि चक्रपाणि अशी शैव सप्रदायातील गुरुपरपरा चागदेवानीं ८६६ ते ६९ ओंव्यात सागितली असल्यामुळें त्यानीं सदाशिव, शिव, शक्ति, पशुपाश ही त्या सप्रदायातील परिभाषा वापरावी हें स्वाभाविक आहे. ज्ञानेशाची व त्याची परपरा एकच आहे. ५९६ ते ६०० ओंव्यात चागदेवानीं निर्गुणभक्तीचा पुरस्कार केला आहे व ६४३ ते ६६४ ओंव्यात हठयोगाचेंही वर्णन केलें आहे.

तत्त्वसार ग्रंथ, "शके चौतिसें बारा। परिधात्री संवत्सरा। मार्गशिर शुद्ध तीज रविवार। नामसंख्य ॥ १०२८ ॥" शके १२३४ मध्यें म्हणजे ज्ञानेश्वरीनंतर २२ वर्षांनीं लिहिला गेला. शके १२१८ मध्यें ज्ञानेशानीं समाधि घेतली. शके १२१२ ते १२१८ च्या दरम्यान केव्हातरी मुक्ताबाईचा अनुग्रह चांगदेवांना होऊन नंतर त्यांनीं तत्त्वसार ग्रंथ लिहिला आहे. ज्ञानेशाच्या परंपरेंतील या ग्रंथांत शून्यवाद, अनिर्वचनीयवाद, मायावाद व अद्वैतवाद सांगून निर्गुणभक्ति व हठयोगाचीं साधनें सांगितलीं आहेत. यावरून चांगदेव-पासष्टीच्या द्वारें चांगदेवास जें तत्त्वज्ञान प्राप्त झालें त्याचें स्वरूप कसें होतें तें स्पष्ट कळतें.

प्रकरण अकरावें

ज्ञानेश्वरांचे अभंग आणि हरिपाठ

ज्ञानेश्वरांच्या अभंगांची गाथा श्री. आवटे यांनीं "श्री. नानामहाराज साखरे यांच्या संग्रहांतील पुरातन हस्तलिखित वह्यांवरून पाठ दुरुस्त करून" शके १८३० मध्यें छापली. या गाथेंत ज्ञानेश्वरांचे १००१ अभंग दिले आहेत. त्यांत कांहीं अभंग दोनदां छापले आहेत. उ०–८१ आणि २०८ व ३६१ आणि ३६८ हे अभंग पहावे. २१९ व्या अभंगांत निवृत्ति, ज्ञानदेव, सोपान, खेंचर हे विठ्ठलनामें तल्लीन झाले असें वर्णन आहे. तें ज्ञानेशांनंतर कोणीतरी केलें असावें. ७४७ व्या अभंगांत ज्ञानेश्वरांचें कोणतेंही नांव नाहीं. ९३९ वा अभंग निवृत्तिदासाच्याही दासानें म्हणजे ज्ञानेशांच्या कोणा भक्तानें लिहिलेला दिसतो. ७४८ वी लांबलचक मदालसा मुक्ताबाईनें रचिलेली दिसते. ७४९ मधील हुद्देदार, शेखदार, हुजूर या फारसी शब्दांवरून हा जोहार करणारा "ज्ञानदेव" ज्ञानेश्वरांपेक्षां निराळा व त्यांच्यानंतर एकनाथकालाच्या आगेमागें झालेला उघड दिसतो.

या पहिल्या आवृत्तीनंतर श्री. आवटे यांनीं शके १८४९ सालीं ज्ञानेश्वरांच्या अभंगांच्या गाथेची दुसरी आवृत्ति प्रसिद्ध केली. हिच्यांत ज्ञानेश्वरांचे ९७२ अभंग दिले आहेत व वर्गीकरण पूर्वीपेक्षां निराळें केलें आहे. तरीसुद्धां वर उल्लेखिलेले सर्व अभंग याही गाथेंत आहेत. फक्त ८१ आणि २०८ या अभंगांची पुनरावृत्ति गाळलेली आहे आणि पहिल्या आवृत्तीपेक्षां २८ अभंग कमी दिलेले आहेत. पण याही आवृत्तींतील सर्वच अभंग ज्ञानेश्वरांचे नाहींत. प्रो. कृ. वें. गजेंद्रगडकर यांनीं ज्ञानेश्वरदर्शनांतील "श्रीज्ञानदेवमहाराजांचे अभंग" या अभ्यासपूर्ण लेखांत या आवृत्तींतील अभंगांची चिकित्सा केली असून निवृत्ति, नामदेव, एकनाथ, तुकाराम यांचे अभंग ज्ञानेश्वरांच्या अभंगांत मिसळले आहेत असें दाखविलें आहे. तसेंच गुजराथी, कानडी, हिंदी भाषेचे अभंग व मदालसा, ॐकार अक्षर, रूपकें, गौळणी, विरहिणी या विषयांवरील अभंगही त्यांचे नसावे असें प्रतिपादिलें आहे. त्यांच्या या प्रतिपादनाप्रमाणें पाहिलें तर जवळ जवळ १०० अभंग ज्ञानेश्वरांचे नसून ते इतरांनीं केले आहेत

असें म्हणावें लागतें. प्रक्षिप्त म्हटलेल्या या अभंगात "बाप रखुमा देवीवरु" ही ज्ञानेश्वराची खूण किंवा "ज्ञानदेव" हे नाव आहे ही लक्षात घेण्यासारखी गोष्ट आहे याचा सरळ अर्थ असा होतो की, ज्ञानदेव नावाची आणखी एक व्यक्ति ज्ञानेश्वरानंतर होऊन गेली व तिनें केलेले अभंग ज्ञानेश्वराच्या अभंगाच्या आज प्रसिद्ध असलेल्या गाथेत मिसळले आहेत.

तुकारामबुवांच्या अभंगाची संताजी जगनाडे यांची प्रत जशी उपलब्ध झाली आहे तशी ज्ञानेशाच्या अभंगाची तत्कालीन प्रत उपलब्ध झाल्याशिवाय मूळ अभंग कोणते हें ठरविणें कठीण आहे. ज्ञानेशाच्या अभंगाची ६०० वर्षांपूर्वीची अस्सल प्रत उपलब्ध होणेंही संभवनीय नसल्यामुळें त्याचे मूळ अभंग ठरविण्याचे एकच साधन शिल्लक राहतें. ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव, चांगदेवपासष्टी हे ज्ञानेश्वराचे म्हणून निर्विवाद रीतीने ठरलेले जे ग्रंथ आहेत, त्यातील विचाराचें आणि शब्दाचें सादृश्य ज्या ज्ञानेशाच्या अभंगात आढळेल ते त्याचे निश्चित होत असें समजण्यास हरकत नाही. अशा अभंगाच्या साहाय्यानें ज्ञानेशाचें तत्त्वज्ञान या प्रकरणात थोडक्यात पहावयाचें आहे. ज्ञानेशाच्या अभंगाचे पाठ श्री. आपटे यांनी प्रसिद्ध केलेल्या गाथ्याच्या पहिल्या व दुसऱ्या आवृत्तीत सारखेच असल्यामुळें व दोन्ही आवृत्त्यात सारखेच गुणदोष असल्यामुळे अभंगाचे अनुक्रमांक पहिल्या आवृत्तीप्रमाणेंच दिले आहेत.

(ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव आणि चांगदेवपासष्टी हे ग्रंथ वाचून अभंगाच्या प्रदेशात उतरलें म्हणजे निराळ्या वातावरणात आल्यासारखें वाटू लागतें. वृत्त निराळे, भाषा अर्वाचीन, सगुणोपासनेवर भर, त्रिकूट, श्रीहाट, गोल्हाटाच्या "कोलाट्या उड्या"; नीलवर्ण आणि विशेषत पूर्वीच्या तीन ग्रंथात प्रत्यक्ष कोठेंही न आलेली विठ्ठलभक्ति इत्यादि अगदी नवीन गोष्टी अभंगात दृष्टीस पडतात. व पूर्वीच्या तीन ग्रंथात ज्ञान्याच्या श्रेष्ठ भूमिकेवर आरूढ झालेले ज्ञानेश्वर अनेक अभंगात कनिष्ठ भूमिकेवर आल्याचा किंचित् भास होतो. पण तो केवळ भासच आहे. पूर्वोक्त तीन ग्रंथ आणि अभंग यात दिसणाऱ्या या वैसादृश्यामुळेंच ज्ञानेश्वरीकार ज्ञानेश्वर वेगळे आणि अभंग्या ज्ञानदेव वेगळा अशी शंका "भारद्वाजा"ना आली ती अगदीं साहजिक होती. पण ज्ञानेश्वरी ज्यानीं लिहिली त्याचेंही नाव ज्ञानदेव असल्यामुळें व अभंगातील बरेच अभंग वरील तीन ग्रंथातील विचारानीं व शब्दानीं संपन्न असल्यामुळें

" भारद्वाजा "चा पूर्वपक्ष जरी टिकला नाहीं तरी ज्ञानदेव दोन झाले व अभंगात या दोन्ही ज्ञानदेवांच्या अभंगाचें मिश्रण झालें आहे ही गोष्ट आज कबूल करावी लागते याचें बरेंचसें श्रेय " भारद्वाजा "ना देणें अवश्य आहे.)

ज्ञानेश्वराच्या अभंगात दुसऱ्या एका ज्ञानदेवाचे अभंग घुसले आहेत हें कबूल केलें म्हणजे असे अभंग १०० आहेत की २०० आहेत हा केवळ तपशिलाचा प्रश्न होतो. व जे विषय ज्ञानेशाच्या पूर्वोक्त तीन ग्रंथात नाहींत त्या विषयावरील सर्व अभंग दुसऱ्या ज्ञानदेवाचे असले पाहिजेत असें म्हणण्यासही बरीच जागा होते. ज्ञानेशानी अभंग मुळींच रचले नाहीत अशा अर्थानें अभंग्या ज्ञानदेव हा ज्ञानेशापेक्षा निराळा आहे हा पूर्वपक्ष टिकला नाहीं, कारण ज्ञानेशानीं काही अभंग निश्चित रचिले आहेत. याच्या उलट सर्वच अभंग पहिल्या ज्ञानेशाचे आहेत हा पक्षही टिकण्यासारखा नाहीं.

ज्ञानेशानी अभंगरचना उत्तर आयुष्यात केली असावी. आपेगाव, पैठण, नेवासें, आळंदी या प्रवासात व मुक्कामात ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव व चांगदेव-पासष्टी याची रचना झालेली दिसते. ज्ञानेश्वरी नेवाशास झाली व नंतर निवृत्ति-नाथानीं स्वतंत्र ग्रंथरचना करण्यास सांगितल्यामुळें अमृतानुभवही बहुधा तेथेंच लिहिला असावा. चांगदेवाची भेट आळंदीस झाली त्याअर्थी तत्पूर्वी चांगदेवपासष्टी आळंदीसच केली असावी. नंतर पंढरपूरला यात्रेनिमित्त गेल्यावर नामदेवाचा तेथें व पुढील यात्रेत जो सहवास झाला त्यामुळें त्याच्या संगतींत असतानाच ज्ञानेशानीं बहुतेक अभंग रचिले असण्याचा संभव आहे. सगुणोपासना आणि विठ्ठलभक्ति हें जें अभंगातील वैशिष्ट्य त्याची संगति एरवीं लागत नाहीं. पहिल्या तीन ग्रंथात विठ्ठलाचें आणि पंढरपूरचें नावही आढळू नये आणि अभंगात तें आढळावें याची संगति दोनच प्रकारानीं लागते. एक तर असे सर्व अभंग दुसऱ्या ज्ञानदेवाचे असावेत अथवा ज्ञानेश्वराच्या उत्तरायुष्यात नामदेवाच्या सहवासानें ज्ञानेशानीं हे अभंग रचिले असावेत. यापैकीं हा दुसरा पक्ष अधिक संभवनीय वाटतो. ज्ञानेश्वर स्वतः शैव संप्रदायी असले तरी शिव आणि विष्णु याच्यात भेद मानणारे नव्हते. शैवसंप्रदायी आणि नाथपंथी ज्ञानेशानीं भगवान् कृष्णानीं सांगितलेली गीता मराठींत आणल्यावर डोक्यावर शाळुंका धारण केलेलें, कृष्णाचेंच विठ्ठलरूप जेव्हा त्यानीं पंढरीला पाहिलें तेव्हा त्याच्या भक्तीचा स्वीकार करून सगुणो-पासनापर अभंगही त्यानीं रचिले असण्याचा संभव आहे. तथापि ज्ञानेशाची

प्रमुख भूमिका ज्ञान्याची आहे, नामदेव-तुकारामाप्रमाणें भक्ताची नाहीं व ही ज्ञान्याची भूमिका अभंगातही प्रगट झाली आहे. (ज्ञानेशानीं आपला शून्यवाद खालील अभंगात सांगितला आहे—

एक पाहाता दुजें गेलें । शेखी पहाता सर्व शून्य जालें । (५७८)
प्रभा कळिका दीप । शून्याकार हें स्वरूप (६५६)
ऐसे शून्याचें नाहीं ज्ञान । तववरी अवघेंचि अज्ञान (७९१)
महावाक्यार्थ तें शून्य कैसें बापा । सत्वर नयनीं पहा आत्मप्रभा ८२९
शून्य जे निःशब्द आत्मज्योती (८५५)
ज्ञानदेवी शून्य नयनी देखिलें । सर्वत्री सचलें शून्य एक ॥ (८६४) ॥
ज्ञानदेव म्हणे नयनातील शून्य । देखे तोचि धन्य भाग्यवंत (८६०)
ज्ञानदेव म्हणे सर्वचा हें शून्य । वस्तु परिपूर्ण सर्वा ठायीं ॥ ८६८ ॥

अद्वैतदर्शनानें द्वैत नष्ट होतें व शवटीं सर्व शून्य होतें. आत्मज्योति शून्यस्वरूप आहे. सर्वत्र शून्य भरलें आहे व तें ज्ञानदेवानीं डोळ्यात पाहिलें. असें शून्य जो पाहतो तो धन्य होय अशा शब्दानीं ज्ञानेशानीं परतत्त्वाचें शून्यत्व म्हणजे अभाव नव्हे तर निर्विशेषत्व सांगितलें आहे. वस्तूच्या ठिकाणीं दुसरें सर्व शून्य आहे.

हें परतत्त्व अनिर्वचनीय आहे—

बोलों नये ऐसें केलें वो माय येणें । बोलताचि गुणें आठऊ नाहीं (१६२)

अनुवाद खुटला एकपणें एकला ।
अवलोकिता न अवलोकव । वोलिजे तैसा नव्हे (३७०)
खुटलें बोलणें बोला बोला । बोलुचि मौन्य ठेला मौन्यामाजि ॥
बापरखुमादेविवरा विठ्ठलाचिये खुणे । अनुभविया बोलणं पारुषलें ५६९
बोलों तरी आता मौन्य पडलें माये । शब्द हा न साहे सांगा कैसें ९८७

पुढील कूटात्मक अभंगात अजातवाद सांगितला आहे—

सुकलिये गंगे वऱ्हाड आलें । उतार नाहीं म्हणोन मुरडोनी गेलें ।
वरबाप वोहवाप जन्मलेचि नाहीं । तव नवरा नवरी कवणची काई ॥ (७३७)

आईबाप जेथें जन्मले नाहींत तेथें नवरा-नवरी कोठची ? पण अशा वधूवराच्या लग्नाला वऱ्हाड जमलें व तें एका सुकलेल्या नदीजवळ आलें व

तेथें उतार नाहीं म्हणून परत गेलें. ईश्वर आणि माया, शिव आणि शक्ति हेंच द्वैत जेथें अस्तित्वात नाहीं तेथें जीव जगत् कोठचे येणार ? व त्याचा परस्पर संबंध कसा घडणार ? पण अशाही स्थितींत नसलेली अविद्या मानून या अविद्यारूपी नदीला उतार नाहीं म्हणून लोक मागें परततात हें केवढें आश्चर्य ? असा या कूटाचा अर्थ दिसतो.) पुढील कूटात्मक अभंगातही अजातवादाचें आणि काहींही झालेलें नसून झाले आहे असे मानणारे लोक कसे भ्रमात आहेत याचें वर्णन केलें आहे—

पाषाणाचा देवो पाषाणाचा भक्त पोहती मृगजळ डोहीं हो।
वांझेचा पुत्र एकु पोहों लागला तो तारी देवभक्ता हो।
भवाब्धिसागर नुतरवे ते पडले रोहिणी डोहीं हो।
न सपडे आत्मा बुडाले संदेहीं ते गुतले मायाजळीं हो। (७२४)

पाषाणाचे देवभक्त मृगजळाच्या डोहात पोहतात. वांझेचा पुत्र पोहूं लागतो व देव-भक्ताना तारतो. जे संसारसागर तरून जात नाहींत ते मृगजळाच्या डोहात पडले आहेत. मायाजळात गुतल्यामुळें त्याना आत्मस्वरूप सापडत नाहीं. पाषाण तरणें अशक्य व मृगजळाच्या डोहात तरणें म्हणजे नसलेल्या पाण्यात तरणें हें त्याहून अशक्य. वांझेचा पुत्र जो अस्तित्वातच नाहीं तो पोहणार कसा ? तात्पर्य देवभक्त, जीव, शिव, संसार हें काहींही झालेलें नाहीं. मायेमुळें झाल्यासारखें वाटतें.

काय तुज जालें नाथिला संसार। कासयासी भार वाहतोसी।
शुद्धबुद्धरूप तूंचि परिपूर्ण। जन्म आणि मरण तुज नाहीं।
अविद्येच्या योगें तुज जाण भुली। अनुभउनि किल्ली छेदी आता॥(९४९)

जो संसार मुळीं विद्यमानच नाहीं त्याचा भार कशाला वाहतोस ? तूं शुद्धबुद्ध असा परिपूर्ण आत्मा आहेस. तुला जन्ममरण नाहीं. अविद्येमुळें तुला आत्मस्वरूपाची भूल पडली आहे. आत्मानुभवाच्या किल्लीनें ही भूल नाहींशी कर. या अभंगातही अजातवाद आणि अविद्येचें वर्णन आहे.

जीव, जगत्, देव, शास्त्र हीं सर्व कल्पित, मायिक व मिथ्या आहेत हें पुढील अभंगात सांगितलें आहे—

देव ते कल्पित शास्त्र तें शाब्दिक। पुराणें सकळिक वाष्कळिक॥
बाहुलें तीं जीव सूत्रें तेचि जीव। मिथ्याचि भार जीव झाले॥
तेथें कैंचे मुक्त मुळीं नाहीं बद्ध। सर्वही अबद्ध दिसे जे का॥

अर्कापासून निर जैसे का भासत । जग तैसे घडत मिथ्याचि सत्य ॥ (९५४)॥ देव, शास्त्र, पुराण, जीव ही सर्व मिथ्या माया आहे. जेथें बद्धावस्थाच नाहीं तेथें मुक्तावस्था कोठली ? जग हे मृगजळाप्रमाणें भासमान् होणारें मिथ्या आहे.

जें जें देखणें सकळ । तें हें स्वप्नीचे मृगजळ (२८१)
मृगजळ हें अवघें पाहें । पा स्या (४७२)
ज्ञानदेव म्हणे अवघेंचि मृगजळ । साइनि पाल्हाळ नित्य ध्याईं (५१०)
नाथिलें आभाळ जैसें का गगनीं । माया मुळीहूनी तैशी जाहली ॥
विवर्तक जाला विस्तारले जग । नव्हे भिन्न भाग एकमेव ॥
मायोपाधि तेचि जाहलें सगुण । येर तें निर्गुण जैसें तैसें (८९२)
सिद्धान्तींचें सार आत्मा सदोदित । माया ते कल्पित तद्विवर्त ॥ (९०७)

दृश्य हें मृगजळाप्रमाणें आहे. आकाशात अभ्रें यावीं त्याप्रमाणें मूळस्वरूपाच्या ठिकाणीं माया आहे, तिच्यामुळें जगाचा विवर्त भासतो वस्तुतः भिन्न असे जग नाहींच. एकच आणि निर्गुण असें तत्त्व मायोपाधीमुळें सगुण होतें. वस्तुत आत्मतत्त्वच सदोदित असून माया आणि जगाचा विवर्त हीं काल्पनिक आहेत. असें वरील अभगात सांगितलें आहे.

ज्ञानदेव म्हणे आत्मा शुद्धबुद्ध । नव्हेचि प बद्ध कदाकाळीं ॥ ९२६
मुक्तत्वाची भ्रान्ति जे काहीं धरिती । तेचि बद्ध होती निश्चयेंसी ९२९

आत्मा कधींच बद्ध झाला नव्हता. मी मुक्त झालें असें जें म्हणतात त्याचे द्वैत शिल्लक राहिल्यामुळें तेच बद्ध होतात.

जिवाशिवा दोन्हीं भिन्न भेदु नाहीं । विचारूनि पाहीं हृदयामाजी ॥ ५५९
जीव तोचि शिव होऊनिया ठेला । शब्द तो मुराला निःशब्दामाजी ॥ (९११)

जीव–शिवात जसा भेद नाहीं तसा तू–मीमध्येंही भेद नाहीं—

मीतूपण विकल्प मावळला मूळीं । दोहींमाजी बळी कवण पाहो ॥
पाहाता पाहणें द्रष्टृत्व ग्रासिलें । स्वरूपचि उरलें कवणा पाहों ॥१६२
तू तो माझें मी तो तुझें । ऐक्य जालें तेथें कैचें दुजें ।
सगुण होतें तें निर्गुण झालें । सगुण निर्गुण एकचि जालें ॥ ५६२

मी–त भावाप्रमाणेंच गुरु–शिष्य–द्वैतही मायिक आहे—

गुरशिष्यपण हेंही मायिकत्व । जव निजतत्त्व न ओळखी ॥ ८९१ ॥

सगुण ही भ्रान्ति असून जीव हा निर्गुण परमात्मा आहे असें पुढील अभगात सागितलें आहे—

साडी साडी सगुणाची भ्रान्ती । तूंचि निर्गुण आहासी तत्त्वमसी ९६८
नवल पैं केलें वुडविलें सगुण । आपणचि निर्गुण होउनि ठेला ९९९

सगुणाच्या अपेक्षेनें परतत्त्वाला निर्गुण म्हणतात वस्तुत तो सगुण–निर्गुण, साकार–निराकार, द्वैत–अद्वैत, द्रष्टा–दृश्य, पुरुष–प्रकृति या सापेक्ष द्वद्वाच्या पलीकडे आहे हा भाव पुढील अभगात सागितला आहे—

रखुमादेवीवरु तो । द्वैताद्वैतातीत तो गे बाई (२९)
आकारीं नाहीं तें निराकारीं पाहीं । निराकारीं राहीं शून्याशून्य ।
आकार निराकार ये दोन्ही नाहीं । तेंचि तू पाहीं आपणापें ॥१२९॥
प्राण जाये प्रेत न बोले चित्रींचे लेप न हाले ।
तैसें दृश्य द्रष्टा दर्शन त्रिपुटी बो कगी । हे शब्दची नाडगे ठेले रया ।
आता आपणिया आपण विचारी । शेखा प्रकृति ना पुरुष निर्धारी ॥
॥ १९८ ॥
तेथे रूप ना छाया त्रिगुण ना माया ॥ ३७१ ॥
सगुण नव्हे, तें निर्गुण नव्हे । गुरुमुखें चोजवे जाणितलें पा ।
रखुमादेवीवरु साकारु निराकारु नव्हे । काही न होनि होये तोचि बाइये वो ॥ ९७९ ॥
स्वप्रकाशमय आत्मा सदोदित । सर्वत्र भरीत एकसेंव ।
ध्येय ध्याता ध्यान तिन्ही निरसुनि । झालें निरजनीं लीन आधी
॥ ९३६ ॥
सगुण निर्गुण दोन्ही विलक्षण । ब्रह्म सनातन विठ्ठल हा ॥ ९९९ ॥

परमात्मा हा दृश्य, द्रष्टा, दर्शन किंवा ध्येय, ध्याता, ध्यान या त्रिपुटीच्या पलीकडे रूपातीत असा एकटा एकच आहे. पाहणें किंवा जाणणें या क्रिया एकत्वात होऊ शकत नाहीत—

माझें मीच जाणे अनु काही नेणे । अनुभवियें सुणे सतोषिलें ।
माझा मीच श्रोता माझा मीच वक्ता । माझा मीच दाता त्रिभुवनी ।
एकल्यानें एकला अनतरूपें देखला । दुजेपणा मुकला ज्ञानदेवो ४०३

जाणो गेलें तव जाणणें राहिलें। पाहों गेलें तव तेंचि जाले गे माये।
ऐकोनि देखोनि मन होय आधळे। परतोनि मावळे नाही तेथे।
अविद्या निरसली माया तुटली। त्रिगुण साउली तेथे रूप कैचें ॥४०८॥

या अद्वैताच्या स्थितीत आपणच आपल्याला जाणणें, आपणच श्रोता, आपणच वक्ता, आपणच आपल्याला अनतरूपानें पाहणें अशी स्थिति असते. कारण ज्याला जाणू जावें तें आपणच असल्यामुळें जाणणें राहून जाते, सर्व ज्ञेय दृश्य मावळून जातें. अविद्या आणि माया नष्ट झाली की त्रिगुणात्मक सृष्टीतील नानात्वही कसें शिल्लक राहील?

जीव आणि जगत् यांचें द्वैत हें अज्ञानजन्य, मायात्मक वा भ्रममूलक आहे असें म्हणून व व्यतिरेक पद्धतीनें त्याचा निरास करून अद्वैताचें वर्णन अभगात जसें ज्ञानेशानी केलें आहे त्याप्रमाणे अन्वय पद्धतीनेंही अद्वैतवर्णन अभगात आहे—

सारिलेंसे द्वैत अद्वैत सकळ। निर्गुण निर्मळ निवळलें।
साध्य साधक वस्तु आलिया पै हाता। मुरडोनी पाहता वस्तुमय ३७२

द्वैत बाजूला सारून, त्याचा निरास करून, निर्गुण व निर्मळ अद्वैत हातीं लागल्यानतर मुरडून मागें पाहिलें तर सर्व वस्तुमय म्हणजे ब्रह्मयच दिसू लागतें असा व्यतिरेक आणि अन्वय याचा सुदर समन्वय या अभगात सागितला आहे. जोपर्यंत अज्ञान असतें तोपर्यंत त्या भूमिकेमध्यें द्वैताचा निरासच करावा लागतो. पण या निरासानें निर्गुण अद्वैत हातीं आलें, ज्ञान झालें म्हणजे त्या तत्त्वाशिवाय दुसरें काहीच राहत नाहीं, सर्व ब्रह्मय दिसू लागतें. ब्रह्माशिवाय दुसरी काहीं वस्तूच नसल्यामुळें जें जें काही आहे असें वाटतें तें तें सर्व वस्तुत ब्रह्मच आहे असें अन्वयात्मक विवरणात सागितलें असल्यामुळे ब्रह्मेतर वस्तूचें स्वतत्र सिद्ध होत नाहीं.

सत्यज्ञानानत गगनाचें प्रावर्ण। नाही रूप वर्ण गुण जेथे।
तो हारे श्रीहरी पाहिला डोळेभरी। पाहते पाहणे दुरी सारोनिया।
ज्ञानदेव म्हणे ज्योतीची निजज्योती। से हे उभी मूर्ति विटवरी ॥ ३॥

"सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" (तैत्तिरीय २–१) हें आकाशालाही व्यापून राहणारें आहे. त्याला रूप, वर्ण, गुण हे काहीं नाहीत. हें ब्रह्मरूपी जो श्रीहरी त्याला, पाहणारा, पाहणें हें द्वैत दूर सारून मी पाहिलें, म्हणजे अद्वैतानुभव

घेतला. विटेवर उभी दिसणारी ही मूर्ति वस्तुतः ज्योतीचीही निजज्योती आहे, परमात्मा आहे कारण त्यावांचून येथें दुसरें कांहींही नाहीं.

सगुण म्हणों कीं निर्गुण रे । सगुण निर्गुण एक गोविंदु रे ॥ ९ ॥

त्याला सगुण म्हणतां येत नाहीं व निर्गुणही म्हणतां येत नाहीं. सगुण–निर्गुण सर्व कांहीं गोविंदच आहे—परमात्माच आहे.

द्वैताद्वैत अद्वैत तो गे बाई (२२) द्वैताद्वैतातीत तो गे बाई (२६) द्वैतही तोच, तत्सापेक्ष अद्वैतही तोच व या द्वैताद्वैताच्या सापेक्ष द्वंद्वापलीकडे असणारें अद्वैतही तोच आहे. येथेंही तद्व्यतिरिक्त इतर वस्तूंचा अभावच सांगावयाचा आहे.

अरे स्वरूपाकारें विश्वरूप घेतलें । सगुणें झांकिलें निर्गुण रया ।
तत्त्वीं तत्त्व कवळी उगवे रविमंडळीं । अवघीच झांकोळी आपल्या तेजें ।
द्रष्टाचिये दीप्तीं दृश्यचि न दिसे । समरसीं भासे तेज ज्याचें ॥ ९८ ॥

परमात्माच विश्वरूपानें नटला आहे. या सगुण स्वरूपानें त्याचें निर्गुण मूळरूप झाकून जातें. पण जेव्हां चित्सूर्याचा उदय होतो, आत्मज्ञान होतें तेव्हां एकत्वांत सर्व विलीन होतें व त्या चित्सूर्याच्या तेजानें सर्व व्यापिलें जातें. द्रष्टयाची दीप्ति सर्वत्र पसरून दृश्य नष्ट होतें व सर्वत्र आत्मतेज समरसत्वानें भासूं लागतें.

तेथें गोविंदु अवघाचि जाला । विश्व व्यापुनीयां उरला असे ।
बाह्य आभ्यंतरिं नाही आनपर । सर्व निरंतर नारायण ॥ १३८ ॥
आदि मध्य अंतु दिसोनिया दिसे । पाठीं पोटीं वसे निघोट रया ।
ज्ञानदेव म्हणे वाच्यवाचक योगें । हरिवीण वाउगें नाही रया ॥ ३७९ ॥
रखुमादेवीवर अंतरब्रह्मीं तरंगु जाला । ब्रह्म उदधी सामावला मज घेऊनि माय ॥ ३९७ ॥

"गोविंदच अवघें विश्व जाला आहे. आदि, मध्यें, अंती सर्वत्र नारायणच आहे. वाच्य वाचक सर्व हरिच आहे. ब्रह्मरूपी समुद्रावर जीव हा तरंग आहे. तो समुद्रांतच सामावतो. समुद्रतरंगाप्रमाणें ब्रह्म आणि जीव अभिन्न आहेत." समुद्र तरंगाच्या दृष्टान्ताप्रमाणेंच ज्ञानेशांनीं अन्वयात्मक विवेचनांत, ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव यांत योजिलेले सुवर्णालंकार आणि गुळगोडीच्या अभिन्नत्वाचे दृष्टान्त पुढील अभंगांत योजिले आहेत.

हेम अळकारु भेदु हा काय । सगुणीं निर्गुणी आहे तेसे गुण ।
गुळाचेनि अंगें गोडीपणें पाहाता । न निवडे आता मी काय करू ॥४९५॥

हेम आणि अलंकार यात जसा भेद नाहीं त्याप्रमाणें सगुण निर्गुणात भेद नाहीं. गुळ आणि गोडी ही जशीं वेगळीं काढिता येत नाहींत त्याप्रमाणें परिपूर्ण अद्वैतात जीव, जगत् भिन्नत्वाने दाखविता येत नाहींत कारण—

तेथें जगचि परतलें जग जगपणा मुकलें । मोहो अभावा उरले उरता ठायीं ।
तेथें मी तू सरे सेखी भक्त तोही नुरे । शिवीं शिव गिरे मोहरें जाल्या रया ॥५९३

कारण मोह नष्ट झाला कीं जगाचें जगपण सरतें व एकच तत्त्व शिल्लक उरतें. परब्रह्माचा साक्षात्कार झाला का, मी-तू, शिव भक्त हेंही द्वैत नष्ट होतें

निर्गुणाची वार्ता सगुणीं मांटिली । सगुण निर्गुण दोन्ही एकरूपा आली ॥१७१
विश्व ब्रह्म भासे ऐक्य येता देही । अनुहातां पाही अपार नाद ।
पिंडब्रह्मांडाचा विस्तार विस्तारला । माझा मीच झाला कोणेपरी ।
ज्ञानदेव म्हणे या अर्थाची सोय । धरीं माझी माय मुक्ताबाई ॥ ८१९ ॥
आत्मा, माया, शिव, शक्तीचें हें रूप । दिसतें चिद्रूप अविनाश ॥ ८२४ ॥
प्रकृति पुरुष, शिवशक्ती भेद । त्याचे शरीरी द्वद्व देह जाणा ॥ ८४१ ॥
शिव-शक्तीचा भेद अर्धनारी पुरुष । याचा हा सौरस आणा चित्तीं ॥ ८४४ ॥
नारी पुरुष दोघें एकरूपें दिसती । देखणें पारुखे तया ठायीं ॥
ज्ञानदेव म्हणे शिव तेंचि शक्ती । पाहता व्यक्तीं व्यक्त नाहीं ॥ ८६६ ॥

"निर्गुणच सगुण झाले आहे. सगुण निर्गुण दोन्ही एकच आहेत. अद्वैताचा ऐक्याचा-अनुभव आला का, विश्व हें ब्रह्मच भासू लागतें. पिंड-ब्रह्मांड म्हणजे परमात्म्यापेक्षा काहीं भिन्न पदार्थ नसून माझा मीच होण्यासारखा प्रकार आहे. आत्मा, माया, शिव, शक्ति ही चिद्रूप परमात्माच होत शिव, शक्ति ही अर्धनारीनटेश्वराप्रमाणें एकरूप आहेत. शिव तोच शक्ति आहे." ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभवातील अर्धनारीनटेश्वराची, शिवशक्तींची कल्पनाच त्याच्या एकात्मतेच्या सिद्धान्तासहित वरील अभगांत सांगितली आहे. आत्मा-माया, प्रकृति-पुरुष, याच्या जोडीबरोबर येथें शिवशक्तींचा उल्लेख असल्यामुळें शिवशक्ति या पदानीं ज्ञानेशाना कोणता अर्थ अभिप्रेत आहे तें आपोआप स्पष्ट होतें

पति जन्मला माझे उदरां । मी जालें तयाचि नोवरी ।
निर्गुण पति आवडे मज । आधीं माय पाठीं झालिये भाज ॥७२९॥

या अभंगात निर्गुण परतत्त्वालाच शक्तीच्या अपेक्षेनें शिवत्व येतें व शिव शक्ति हे परस्पर सापेक्ष शब्द आहेत असें सांगितलें आहे. वस्तुत शिवापेक्षा शक्ति भिन्न नाहीं आणि शिवही परतत्त्वाहून भिन्न नाहीं. व्यतिरेकात्मक विवेचनात जीव आणि जगत् हें अज्ञानजन्य द्वैत मृगजलाप्रमाणें आभासिक आहे असें सांगितल्यानंतर परमात्माच जीव आणि जगत् आहे या अन्वयात्मक विवेचनात परमात्माच सर्व काहीं आहे असें अद्वैत सांगण्याचा उद्देश असतो हें उघड आहे. "जगाचें जगपण" नष्ट होऊन (५५३) राहिलेलें जग ब्रह्म आहे या म्हणण्याचा अर्थ "जग हें जगद्रूपानें खरें नाहीं, ब्रह्मरूपानें जग हें खरें आहे म्हणजे सर्वत्र ब्रह्मच आहे" असा होतो.

पुरुष-प्रकृतीवर, म्हातारा नवरा आणि तरुण पत्नीचें रूपक ज्ञानेश्वरींत केलें आहे—

अनादि हा पैंधा । निवडा वसुधा ।
जीर्णु अतिवृद्धा । पासौनि वृद्धु ॥ १३-९७५ ॥
तेया आडनाव पुरुषु । एऱ्हवीं स्त्री ना नपुंसकु ।
हें एक्ही म्हणे लोकु । प्रकृती तव ॥ १३-९७६ ॥
रूप ना वर्णु नाम आथि ॥ ९७७॥
तो तरि अकर्ता । उदासु अभोक्ता ।
परि इयाचि पतिव्रता । भोगविजे ॥ ९७९ ॥

असेंच रूपक पुढील अभंगात केलें आहे—

चन्हाड न होता होतों खेळेमेळे । लग्न लागलें कारणें दृष्ट केले ।
तेथुनि अबोला चाळवितो मातें । वेसेनि येथे निस्तरावे ॥
मौनेंचि घरवात करावियाची । चाड नाहीं मज या जीवाचिगे माय ॥
म्हातारा असला काय माय । रूप ना वर्ण हात ना पाये ।
तरुणि आपुलें रूप ना साहे । क्षणभरी या वेगळी न राहे । १८१ ।

अमृतानुभवातही याच पतिपत्नींच्या "घरवातीचें" वर्णन केलें आहे—

घरवातें मोटकीं दोघें । जें गोसावी सेजे रिघे ।
तें दपत्यपणें जागे । स्वामिणी जे ॥ १-१३ ॥
जेया दोघामाजीं एखादें । निपायें उमनलें होय निदे ।
तरी घरवातें गिळूनि नुसधें । काही ना का ॥ १-१४ ॥

जे स्वामीचिया सत्ता । वीण असो नेणे पतिव्रता ।
जियेवीण सर्वकर्ता । काही ना जो ॥ १-२१ ॥

या साम्यावरून अमृतानुभवातील देवोदेवी म्हणजे पुरुषप्रकृतीच होत असें स्पष्ट दिसतें.

ज्ञानेश्वरीच्या १५ व्या अध्यायातील प्रपंचवृक्षाचे रूपक पुढील अभंगात दिलें आहे—

वर मुळें शेंडा खाला दिसो वानो । प्रपंची रानोरान वृक्ष वारे ।
त्रिगुणाच्या शाखा उपशाखा बहुत । नाना याती येत पत्र ज्यास ॥८११॥

हा प्रपंचवृक्ष गंधर्वनगरासारखा आहे हें ज्ञानेश्वरात सांगितलें आहे—

गंधर्वदुर्ग या न पाडावें । काइ शशविषाण मोडावें ।
होआवें मग तोडावें । खपुष्प की ॥ १५-२१३ ॥
तैसा संसारू हा वीरा । रखु नाहि साचोकारा ॥ २१४ ॥

हीच कल्पना पुढील अभंगात आहे—

मनाचा सृष्टि स्वप्न वर्तनी दृष्टि ।
अळंकारलें उठी गंधर्वनगर । तेथिचिये राणिवेसाठी ।
का भ्रमु धरितासि पोटा ॥
जेथें पाहाता पाहणें नुठी तोचि होई ॥ ९४२ ॥

"ही सृष्टि सर्व मनाची कल्पना आहे. तिच्यामुळें दृष्टीला हें सृष्टिस्वप्न दिसतें. आकाशातील गंधर्वनगराप्रमाणें ही सृष्टि मिथ्या असल्यामुळें येथील स्वामित्वाचा भ्रम न धरिता ज्या ठिकाणी पाहणारा-पाहणें ह द्वैत मावळतें असें अद्वैत होऊन जा.'

ज्ञानदेवें भाष्य केलें । गीताज्ञान विस्तारलें ॥ ९७८ ॥ असें ज्ञानदेवांनींच स्वत: अभंगात सांगितलें असल्यामुळें ज्ञानेश्वरी आणि अभंग यांतील तात्त्विक विचारात सर्वत्र साम्य आढळावें हें साहजिक आहे.

ज्ञानेश्वरीप्रमाणेंच अभंगात सृष्टीचा काही ठिकाणी २५ तर काहीं ठिकाणी ३६ तत्त्वें मानून परमात्मा त्यापलीकडे आहे असें सांगितलें आहे—

पंचविसावेगळें महत्तत्त्व बोलिजे ।
तें मज अंगविजे ऐसें निवृत्ती केलें वो माये ॥ १४२ ॥
छत्तीस अक्षरा घोंटु पै घेतला ।
उदरेंविण भरलें पोट देखा ॥ ७२९ ॥

यापैकी एकात २९ तत्त्वांचा तर दुसऱ्यात ३६ तत्त्वांचा उल्लेख आहे. या तत्त्वांचीही सृष्टि मायिक असल्यामुळें परतत्त्व तिच्यापलीकडे आहे असें व्यतिरेकपद्धतींत सांगावें लागतें. अन्वयपद्धतींत हें सर्व परमात्माच आहे असें सांगतात. ज्ञानेश्वरांनी खालील अभंगांत या दोन्ही पद्धतींनीं अद्वैताचें विवेचन केलें आहे—

> माया ते दुर्घट तियेसी ते साजे । तिजविणें दुजें नाहीं जगीं ॥
> नित्य निरंजन सगुणत्व केलीं । दुर्घटत्व बोली मायेलागीं ॥
> मी ब्रह्मस्फुरण तेथींच ते माया । जाली मिथ्या याया सत्यरूपा ॥
> दोरापाशीं व्याळ जैसा काहीं भासे । सर्वीहि आपैसें जाहलें कीं ॥
> नव्हे हें कल्पित सिद्धान्ताचें सार । म्हणे ज्ञानेश्वर अनुभवें ॥ १० ॥
>
> अज्ञानाची धुयी काढूनि पहातां । न दिसे तत्त्वता दृश्य काहीं ॥
> जे जे पाहू जायें ब्रह्मचि ते दिसे । अन्यथा हे नसे सर्वथैव ॥
> एकचि अनेक झाले नाना विकार । करीं विचार एकमेव ॥
> जीवशिवभेद तोंवरिच जाण । जंव आत्मखूण न पविजे ॥
> परज्योति तेज तेंचि पैं कोंदलें । हें ज्ञान निवलें ज्ञानदेवा ॥ १९ ॥
>
> "मुमुक्षु", फेब्रुआरी १९२७

ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें हे दोन्ही अभंग महत्त्वाचे आहेत. दहाव्या अभंगांत व्यतिरेक आणि अन्वय या दोन्ही पद्धतींनीं अद्वैतानुभव वर्णिला आहे—मायेवाचून जगांत काहीं नाहीं. मायेमुळेंच निर्गुण ब्रह्म सगुण झालें आहे. मायेमुळेंच ही दुर्घट गोष्ट घडून आली आहे. मी ब्रह्म आहें ही वृत्तीदेखील मायात्मक आहे. माया प्रथम मिथ्या होऊन मग ब्रह्म-रूपानें सत्यत्वाला येते. रज्जुसर्पाप्रमाणें हें सर्व भासत आहे. ज्ञानेश्वर म्हणतात सर्व सिद्धान्ताचें हें सार केवळ काल्पनिक नाहीं तर अनुभवानें हें सार सांगितलें आहे. अज्ञानाचा बुरखा निघाला कीं, दृश्य असें काहीं राहतच नाहीं. जें जें पाहू जावें तें ते ब्रह्मच असतें. एकच ब्रह्म हें सर्व झालें आहे. जीव-शिवाचा भेदही आत्मानुभव आला नाहीं तोंपर्यंत भासतो. परज्योतीचें तेजच सर्वत्र कोंदाटलें आहे, असें अद्वैताचें ज्ञान ज्ञानदेवांना निवलें आहे.

हें अद्वैतज्ञान होण्याचीं साधनें अभंगांत कोणतीं सांगितलीं आहेत तें आतां पाहावयाचें आहे. वस्तुत अद्वैत सिद्ध असल्यामुळें साधनांची आवश्य-

कता नाहीं. एकादी वस्तु नवीन साध्य करून घ्यावयाची असली तरच साधने लागतात—

व्रतें तपें तीर्थें तरचिवरी गर्जती । जव देखिलें नाही तुवा तत्तें ॥
सिद्धचि असता करिसी साधनाची चाड । सुख साडुनी दु:ख वाड भोगिलासी रया ॥
या विश्वाएवढा जगडवरु पसारा । देखोनिया सैरा मन धावे तुझें ॥
मृगजळ देखोनि मृगें आलीं टाकोनि। जीवन म्हणौनि तान्हा फुटोनि मेलें ९६७

सदा सिद्ध असे जीव आणि परमात्मा याच्या ऐक्याचे ज्ञान झालें म्हणजे द्वैतमूलक भक्तीही करिता येत नाहीं—

काहीं न करिजे ते तुझी सेवा । काही न होसी ते तू देवा ॥
नेणिजे ते तुझें रूप । जाणिजे तितुकें पाप गा देवा ॥
स्तुति करणें ते तुझी निंदा । स्तुतिजोगा नव्हेसि गोविंदा ॥३२०॥
देवपूजे गेलो ठेवुनीया भाव । तव जालो देव स्वत सिद्ध ॥
नाठवेचि काहीं देवभक्तपण । सागरीं लवण मेळविलें ॥
बाहेरी भीतरी देवही समाने । द्वैत न साहे सर्वथैव ॥
चराचररूप देवचि पै जाला । लय होऊनि ठेला आत्मरूपीं ॥
नाहीं आवाहन कैचें विसर्जन । स्वरूपींच लीन ज्ञानदेव ॥ १६ ॥

(मुमुक्षु, फेब्रुआरी १९२७)

तथापि ज्याना हें सिद्ध ऐक्य कळलें नाहीं अशा अज्ञानी जीवाकरिता ज्ञानेश्वरानी ज्ञानेश्वरीप्रमाणे अभगातही कर्म, भक्ति, योग व ज्ञान हीं साधनें सागितलीं आहेत. त्यात भक्तीवर, सगुणोपासनेवरच विशेष भर आहे. कारण अभग ज्या लोकाकरिता विशेषत रचले आहेत त्याना सगुणोपासनाच सुलभ आहे. ज्ञानेश्वरीइतके कर्माचे विवेचन अभगात नाहीं. तथापि कर्माचा बाह्यत खोटा त्याग न करिता वर्णाश्रमाप्रमाणे आसक्तिविरहित कर्में करून चित्त शुद्ध करण्याचा उपदेश ज्ञानेशानीं खालील अभगात केला आहे—

येणेंचि आश्रमें नित्यनैमित्तिक कर्में ।
वर्णाश्रमधर्म त्यागून कोठे जासी म्हणोनि येकचि विचारीं बापा ।
जेणें सार्थक होय ससारासी ।
विकल्प नको धरू, शुद्ध करीं अतर, धरूनि राहें या सगुणासि रया ४५०

कर्मत्याग करिता पावे अधोगति । भोगिता ही मुक्ति पाविजेना ॥
साडणे भाडणे दोन्हीही त्यागणें । प्राचीनीं वर्तणें निर्विकल्पीं ॥
सुखदु:खभोग या दोन्ही भोगिता । न धरिजे अहंता सर्वथैव ॥ ९०६ ॥

या अभगात "सुखदु:खे समे कृत्वा" हा गीतेतील सिद्धान्तच सागितला आहे.

सगुणोपासना करण्याचें कारण ज्ञानेश सागतात—

हा जगडबरु जगदाभासु । की ठसावला आभासु ।
नाभिकमळीं प्रकाशु । चतुरानना ॥
पाहता तेथींची हाव । मना नपुरे तेथींची धाव ।
म्हणउनि सगुण ध्यान । करीतुसे गे माय ॥ १८ ॥

हा प्रचड जगदाभास ज्याच्या ठिकाणीं होतो, ज्याच्या नाभिकमळातून ब्रह्मदेवाची उत्पत्ति होते त्या ईश्वराचें मूळ रूप मनालाही अगम्य असल्यामुळें सगुणाचें मी ध्यान करीत आहें, असें म्हणून पढरीच्या, विटेवरील विठ्ठलाच्या सगुण मूर्तीचें सुदर वर्णन ज्ञानेशानी अनेक अभगातून गायिलें आहे.

रूप पाहता लोचनी । सुख झालें वो साजणी ॥
तो हा विठ्ठल बरवा । तो हा माधव बरवा ॥
बहुता सुकृताची जोडी । म्हणुनि विठ्ठलीं आवडी ॥
सर्व सुखाचें आगर । बापरखुमादेवीवर ॥ १ ॥

विठ्ठलाच्या रूपदर्शनानें सुखप्राप्ति झाली असें सागणाऱ्या ज्ञानेशाच्या या अभगानेंच वारकऱ्याच्या कीर्तनाला नेहमीं प्रारभ होतो.

पढरीच्या विठ्ठलमूर्तीचें व विठ्ठलाच्या आणि रामकृष्णाच्या नामाचें महत्त्व सगुणोपासनेच्या बहुतेक अभगातून वर्णिलें आहे.

अष्टागयोगें न सिणिजे । यमनियमनिरोध न किजे रया ॥
वाचागीत गाइजे । गाता नाता श्रवणिं ऐकिजे रया ॥ २९३ ॥

नामाचें मोठेपण असें आहे की, नामसकीर्तन केलें म्हणजे अष्टागयोग साधण्याचे श्रम करण्याचेंही कारण नाहीं. या ठिकाणीं अर्थात् योगाची कनिष्टता दाखवावयाची नसून नामसकीर्तनाचा सोपेपणा सागावयाचा आहे हें उघड आहे. विठ्ठलभक्तीच्या उपदेशामुळें विठ्ठलाच्या मूर्तीलाच लोक ईश्वर समजतील म्हणून देवाचें खरें स्वरूप सागण्यास ज्ञानेश्वर विसरले नाहीत—

देव आहे जैसा तैसा नेणवे सहसा । भावावला कैसा विश्वजनु ॥
तया रूप ना रेखा ठय ना लक्षण । ते प्रतिमेसी आणून वासनारूपें ॥

देव सर्वगत निराळा अद्वैत । तया मूर्तिमत ध्याय जनु ॥
अवतरे तैसाच नव्हे होय तें न सभवे । आहे हें आवर्षे लाघव रया ॥
तो येकरट एकला रचला ना वेचला । आदिअतीं सचला अनतपणें ॥
तो निरशून्य निरुपम निरजन निर्वाण । ते दशा पापाण कैंवि पावती ॥
पाहतां या डोळ्या परि न दिसे काहीं केल्या । व्यापुनिया ठेला बाहिजुभीतरीं ॥
तो पदपिंडा अतीतु भवभावरहितु । बापरखुमादेविवर विठ्ठलु हृदयातु रया ११

देवाला भिन्नत्वानें जाणणें शक्य नाही तरी लोक भांबावून जाऊन ज्याला रूपरेखा नाहीं अशा देवाची प्रतिमा करितात आणि त्या सर्वगत आणि स्वस्वरूपाहून अभिन्न अशा देवाच्या मूर्तीचे ध्यान करितात. वस्तुत देवाचा अवतार होत नाहीं कारण त्याला जन्मच नाही देव अवतार घेतो, जन्मतो ही सगळी माया आहे. तो कधी जन्मलाही नाही व मेलाही नाही अतर्बाह्य व्यापून असलेला देव या चर्मचक्षूना दिसणें शक्य नाहीं. तो हृदयस्थ परमात्मा जन्ममरणविरहित आहे.

जें मायें अविवेवेगळें । गुणक्षया नातळे ।
काळें गोरें ना सावळें । निर्धारिता नेणवे ॥ ६२ ॥

असें विठ्ठलाचे मूळरूप आहे असें स्पष्ट करून मगच त्याच्या सगुण स्वरूपाचें ज्ञानेशानें वर्णन केलं आहे.

"हरिपाठ" हें नावच नामभक्ति सुचवितें. देवाचिये द्वारीं उभा क्षण-भरी । तेणे मुक्ती चारी साधियेल्या ॥ हरि मुखें म्हणा हरि मुखें म्हणा । पुण्याची गणना कोण करी ॥ ७५३ ॥ हें सागण्याकरिता हरिपाठाची प्रवृत्ति आहे. तथापि त्यातही "त्रिगुण असार निर्गुण हें सार । सारासारविचार हरि-पाठ ॥" ७५५ ॥ हा सिद्धान्त सागण्यास ज्ञानेश्वर विसरले नाहींत. तात्पर्य अधिकारानुरूप सगुणोपासना सागत असतानाही ज्ञानेश्वरानी आपली निर्गु-णाची भूमिका कायम ठेविली आहे.

ज्ञानेश्वरानी अभगात हठयोगाचें साधनही सागितलें आहे.

"ज्ञानदेव वदे अष्टागयोग साध । पाचाल ब्रह्मपद याचा भेद ॥ ८३३॥ कुडलिनी ब्रह्मरंध्रापर्यंत येण्याचा षट्चक्रभेदनाचा सोपा मार्ग त्यानीं एका अभगात सागितला आहे—

"नयनाचे शेजारी दशवें द्वार (ब्रह्मरंध्र) बापा ।
एक मार्ग सोपा बोलतसे ॥ ७९६ ॥

या अभंगात आधार, मणिपुर, अनुहत आणि अग्निचक्राचा उल्लेख करून शेवटीं सहस्रदळ ब्रह्मरंध्राचा उल्लेख केला आहे. स्वाधिष्ठान आणि विशुद्ध-चक्राचा उल्लेख नाहीं. ज्ञानेश्वरीच्या सहाव्या अध्यायातही सहा चक्राचा मोघम उल्लेख केला आहे. तीं कोणतीं तें सांगितलें नाहीं. अभंगात या सोप्या मार्गा-शिवाय आणखी एक पश्चिममार्ग म्हणून सांगितला आहे. या मार्गांत त्रिकूट, श्रीहाट, गोल्हाट, औटपीठ, भ्रमरगुंफा व ब्रह्मरंध्र अशीं सहा चक्रें आहेत व त्यांचे उल्लेख अनेक अभंगांतून आले आहेत. (७८३, ७८९, ७९४, ८२०, ८३४) सहस्रदळकमळांत, मसुरप्रमाण ब्रह्मरंध्रांत जें नीलवर्ण तेज आहे तें परमात्मा होय असें अनेक अभंगात सांगितलें आहे—

महाकारण मसुरामात्र सदोदित । ब्रह्मरंध्र साधत वसतसे ॥
चहू शून्यवर्ण देह चार पहा । कृष्णनीळ शोभा विकासली ॥
ज्ञानदेव म्हणे आता फार म्हणों काय । सहस्रदळा निश्चय आत्मा असे ॥ ७८७ ॥

महाशून्याचा वर्ण निळा । अव्यक्त तेजाचा ओतिला गाळा ।
ग्रासुनी ठेला भूगोळा । योगी डोळा पाहती ॥ ७९१ ॥
निळावर्ण ब्रह्मरंध्र येक निकें । पहा माझे सखे भाविक हो ॥ ८४५ ॥

या अभंगातील मसुरप्रमाण, नीलवर्ण आणि त्रिकूट श्रीहाटादि चक्रें यांचा ज्ञानेश्वरींत प्रत्यक्ष उल्लेख नाहीं. पण सोप्या मार्गांतील आधार, स्वाधि-ष्ठानादि सहा चक्रें जशीं सर्व ज्ञानेश्वरींत दिलीं नाहींत तशींच त्या पश्चिम-मार्गाचीं सहा चक्रें ज्ञानेश्वरींत नसलीं तरी त्यांचा अप्रत्यक्ष उल्लेख व ब्रह्मरंध्राचा स्पष्ट उल्लेख ज्ञानेश्वरींत आहे. किंबहुना ज्ञानेश्वरीच्या सहाव्या अध्यायात हृदयापर्यंत कुंडलिनी आल्यावर व तिला मारुती हें नाव प्राप्त झाल्यावर पुढें तिचा जो मार्ग सांगितला आहे तो हा पश्चिममार्गच असें खालील ओंव्यांवरून वाटतें.

मग जालंधर सांडी । ककारांत फोडी ।
गगनाचिये पाडी । पैठी होए ॥ ज्ञा० ६–३०२ ॥
तेय ॐकाराचिये पाठीं । पाये देत उठाउठी ।
पश्यंतियेची पाउटी । मागा घाली ॥ ३०३ ॥
पुढा तन्मात्रार्धवेऱ्हीं । आकाशाचा आंतरीं ।
भरति गमे सागरीं । सरिता जैसी ॥ ३०४ ॥

> मग ब्रह्मरंध्रीं थिरावोनि । अहंभावाचिया बाह्या पसरोनि ।
> परमात्मलिंगा धांवोनि । आंगा घडे ॥ ३०५ ॥
> आता महाशून्याचा डोहीं । गगनासीचि थाउ नाहीं ।
> तेथ तागा लागेल काइ । बोलाचा एआ ॥ ३१५ ॥

या ओव्यात क्रमानें पश्चिममार्गाच्या साही चक्राचा प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष उल्लेख आहे.

ज्ञानेश्वराच्या नावावर जें एक पचीकरण प्रसिद्ध आहे त्यात "ब्रह्माडीची अजपा" नावाचा एक समास आहे. या समासात या सहा चक्राचीं स्थानें पुढीलप्रमाणें दिली आहेत—मुखा बोलिजे त्रिकूट ॥ २ ॥ रसने नेहटी श्रीहाटस्थान ॥ ४ ॥ चक्षुस्थानीं गोल्हाट कमळ ॥ ६ ॥ या त्रिअग्रान्तरी औटपुण्यगिरी . ॥ ८ ॥ श्रोत्रस्थानीं गुफा भ्रमर ॥ १० ॥ सहस्रदळी ब्रह्मरध्रभुवन.. ॥ १२ ॥ हीं स्थानें लक्षात घेतली तर ज्ञानेशाच्या वरील ६–३०२ ओवीतील "जालधर साडी" या शब्दानीं त्रिकूट, श्रीहाट, गोल्हाट ही तीन स्थानें ओलाडते असा अर्थ घेता येईल. ३०३ ओवीत औटपीठ, ३०४ मध्यें भ्रमरगुफा आणि ३०५ मध्ये ब्रह्मरध्र सागितलें आहे. याच पचीकरणाच्या पुस्तकात[1] या षट्चक्रासबधी इतर माहिती दिली आहे. त्यातील खालील माहिती ज्ञानेशाच्या वरील ओव्या समजण्यास उपयुक्त होईल.

	चक्रे	वाक्	देह	मातृका	मुक्ति
१	त्रिकूट	वैखरी	स्थूल	अकार	सलोकता
२	श्रीहाट	मध्यमा	सूक्ष्म	उकार	समीपता
३	गोल्हाट	पश्यन्ती	कारण	मकार	सरूपता
४	औटपीठ	परा	महाकारण	ओंकार	सायुज्यता
५	भ्रमरगुफा	परात्पर	ज्ञान	अर्धमात्रा	कैवल्य
६	ब्रह्मरध्र	अनुभव	आनद	ब्रह्ममात्र	पूर्णता

ज्ञानेशानी औटपीठाऐवजी ओंकाराचा उल्लेख ३०३ ओवीत केला आहे. "पश्यतियेची पाउटी । मागा घाली" या म्हणण्यानें गोल्हाट चक्राच्या पुढें गेल्याचें दर्शविलें आहे. "भ्रमरगुफे" ऐवजीं अर्धमात्रेचा उल्लेख ३०४ ओवीत आहे व ब्रह्मरध्राचा प्रत्यक्षच उल्लेख आहे. हा विस्तार करण्याचें कारण एवढेंच कीं, ज्ञानेश्वरीत जरी त्रिकूट, श्रीहाटादि चक्राचा प्रत्यक्ष उल्लेख

१ पचीकरण, प्रकाशक– प वि पाठक, गिरगाव, गायवाडी, मुबई ४, आ ३ री

नसला तरी हठयोगातील पश्चिममार्ग सांगितला आहे व अभंगातील या मार्गाविषयींचे अभंगही ज्ञानेशाचेच असण्याचा संभव आहे हें लक्षात यावें. "श्रीहाट, भ्रमरगुंफा, चौंदा चक्रें, योगिकमातृका याचा ज्ञानेश्वरींत मागमूस नाहीं" असें विधान प्रो. दांडेकर यांनी आपल्या "श्रीज्ञानदेव" ग्रंथात (पान ७६) केलें आहे तें बरोबर नाहीं हेंही वरील विवेचनावरून ध्यानात येईल.

अभंगात वरील अनेक देहाचे उल्लेख या चक्राच्या संबंधानें आले आहेत.

"स्थूलदेह सूक्ष्म कारण तिसरा देह। चौथा महाकारण देह ऐक बापा॥
औटपीठाचे वरी कर्पूरवर्णावरी। शामाचे अंतरीं महाकारण ॥ ८९० ॥

यात औटपीठाचा महाकारणदेह असल्याचें सांगितलें आहे या देहाच्या भिन्न भिन्न वर्णांचें वर्णन अभंगात केलें आहे—

रक्तवर्ण स्थूळ, श्वेत हे सूक्ष्म कारण तें श्याम ऐसें देखा।
निळावर्ण देह महाकारण साजिरा ॥ ८६३ ॥
महाशून्याचा वर्ण निळा। अव्यक्त तेजाचा ओतिला गोळा ॥ ७९१ ॥

सर्व देहाचा निरास करून देहातीत अशा परमात्मतत्त्वाचा साक्षात्कार होण्यापूर्वी योगी लोकाना ध्यानावस्थेंत हे अनेक वर्ण दिसत असावे. परमात्मा या शून्य महाशून्याच्या आणि वर्णांच्यापलीकडे आहे असा योगातील शेवटचा अनुभव आहे.

चक्र शून्याआरुतें महाशून्यापरुतें। सर्वांसी पहातें तेंचि तें गा ॥
शून्य निरशून्य दोन्ही हारपलीं। तेथूनि पाहिली निजवस्तु ॥
ध्येय ध्यान ध्याता निरसुनी तिन्ही। झालो निरंजनीं अति लीन ॥ ७९० ॥
सहस्रदळबिंदु त्यात तेज दिसे। तें हो काय ऐसें सांगा मज ॥
जेथ नामरूप वर्ण नाहीं वा रे। तेंहें रूप वा रे चैतन्य वा ॥
ज्ञानदेव म्हणे अनुभवाची खूण। जाणे तो सुजाण अनुभविया ॥ ८२१ ॥

योगाचा हा उपदेश अनधिकारी लोकाना करू नये असें ज्ञानेशानीं सांगितलें आहे. "मूर्खासी हा बोध सांगों नये बापा" ॥ ८८१ ॥

पूर्वमार्ग आणि पश्चिममार्ग या संबधीं एका तज्ज्ञ गृहस्थाचें मत देऊन योगाविषयींचे हें केवळ शाब्दिक विवेचन पुरें करणें इष्ट होईल "ध्यान धारणादि मनोजयाचे अभ्यास राजयोगानुरूप जे करीत असतील त्याचा प्राण या (कंठस्थानीय) विशुद्ध चक्रावरून एकदम पुढील पूर्वमार्गानें भ्रूमध्यस्थित.

आज्ञाचक्रावर जातो पण हठयोगाचा जे अभ्यास करीत असतील त्याचा प्राण पश्चिममार्गानें वर जातो. कंठामध्यें जालंधरबंध व प्राण पश्चिम मार्गानें वर न्यावा व श्रीहाट, गोल्हाट, वेणुगुफा (भ्रमरगुफा) वगैरे मार्गानें आज्ञाचक्रावर तो आणावा. यावरून असें दिसून येईल कीं, हठयोग व राजयोग यामध्यें प्राणाची गति या चक्रा (विशुद्धचक्र) पासून भिन्न आहे. कोणत्याही पद्धतीनें गेले तरी आज्ञाचक्रावर यावें लागतें व तेथून लगेच सहस्रदलकमलात प्रवेश करावयाचा असतो".[1] पूर्वमार्ग हा राजयोगातील आहे असे डॉ. वैद्य यांचें मत दिसतें तें सर्वमान्य होण्यासारखें नाहीं.

ज्ञानेश्वरीच्या आठव्या अध्यायातही पश्चिममार्गाचें अप्रत्यक्ष वर्णन ज्ञानेशानी खालील ओंव्यात केलेलें दिसतें—

तैसें चित्त राहलेया पाडका। प्राणाचा प्रणवुचि करावा।
मग तो अनुवृत्तिपथें आणावा। मूर्ध्निवेन्हीं॥ ८–११२॥
तेथ आकाशीं मीळे न मीळे। तैसा धरावा साधन नळे।
जव मैत्रियाचें मावळे। अर्धबिंब॥ ११३॥
तव वेरि तो समिरु। निराळां वीजे स्थिरु।
मग ल्प्रीं जेवि ओंकारु। बिंबिं बिल्से॥ ११४॥
तैसे हें स्मरों सरे। आणि तेथचि प्राणु पुरे।
मग प्रणवातीत उरे। पूर्णघन जें॥ ११५॥

"मैत्रियाचें अर्धबिंब मावळे" या वाक्यानें ॐमधील तीन मात्रा व नंतर म् ची अर्धमात्रा विवक्षित आहे व पुढें ॐ हें संपूर्ण अक्षर आहे. या मातृकानीं पश्चिममार्गातील चक्राचा अप्रत्यक्ष निर्देश केलेला दिसतो. पूर्व आणि पश्चिम मार्गातील सर्व चक्राच्या नावाचा प्रत्यक्ष उल्लेख हठयोगप्रदीपिकेंत आणि घेरंडसंहितेंतही नाहीं. पश्चिममार्गाचा मात्र उल्लेख आहे.—इडां च पिंगलां बध्वा वाहयेत् पश्चिमे पथि। ह० यो० प्र० ३–७४॥ पूरयेत् अतुलां दिव्यां सुषुम्नां पश्चिमे मुखे॥ ४–४६॥ ज्ञानेश्वरींतही या चक्राचा प्रत्यक्ष उल्लेख नाहीं पण अभंगात आहे. त्याचें मूळ शोधिलें पाहिजे.

मोक्षाच्या ज्ञान या साधनाचें महत्त्व ज्ञानेशानीं पुढील अभंगांत वर्णिलें आहे—

---

१ डॉ. वैद्य—"षट्चक्रभेदन व दर्शन" पान ६४

चौदा विद्या जरी पूर्ण अभ्यासिले । व्यर्थचि जाहले ज्ञानेविण ॥
अष्टांगादि योग प्रयासें जोडिले । व्यर्थचि जाहले ज्ञानेविण ॥ ९२९ ॥

ज्ञान हें मोक्षाचें अंतरंगसाधन आहे, कारण भक्तीनेंहा शेवटीं अविद्या नष्ट होऊन व ज्ञान होऊनच मुक्ति मिळते—

मुक्ति पावावया करिजे हरिभक्ति । तरीच विरक्ति प्रगटेल ॥
विरक्तीविषयीं होताचि विचार । नित्य हें नैश्वर ओळखती ॥
तेव्हां आत्मज्ञान अनुभव होय । अविद्या जाय जीवरूप ॥ ९३३ ॥

भक्ति, विरक्ति, नित्यानित्यविवेक व आत्मज्ञान असा क्रम या अभंगांत सांगितला आहे.

तात्पर्य,(ज्ञानेश्वरी–अमृतानुभव–पासष्टी या तीन ग्रंथांप्रमाणेंच अभंगांतही शून्यवाद, अनिर्वचनीयवाद, अजातवाद, मायावाद व अद्वैतवाद सांगितला असून तो अन्वय आणि व्यतिरेक या दोन्ही पद्धतींनी वर्णिला आहे व ज्ञानेश्वरी प्रमाणेंच कर्म, भक्ति, योग व ज्ञान हीं साधनेंही अभंगांत वर्णिलीं आहेत. चांगदेवपासष्टी ही अमृतानुभवाची जशी छोटी आवृत्ति आहे त्याप्रमाणें अभंग हे ज्ञानेश्वरीची छोटी आवृत्ति आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं.

वरील तीन्ही ग्रंथांत पराभक्तीचें जसें वर्णन आलें आहे तसें अभंगांत आलेलें नाहीं ही गोष्ट सांगितली पाहिजे. अभंगांत सगुणभक्तीवर विशेष भर आहे आणि ज्ञानेश्वरांत नसलेली विट्ठलभक्ति सांगितली आहे. तसेंच निळा वर्ण आणि मसुर–प्रमाण ज्योति या कल्पनाही ज्ञानेश्वरींत आढळत नाहींत. पश्चिममार्गाचें ज्ञानेश्वरींत अत्यल्प वर्णन आहे तर अभंगांत तें सविस्तर आहे. पण एवढ्यावरून हे अभंग ज्ञानेश्वराचे नव्हत असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. ज्ञानेश्वरींत ज्या गोष्टींचा विस्तार करितां आला नाहीं त्यांचा विस्तार अभंगांत मुद्दाम केला असण्याचा संभव आहे.)

"आम्ही एक दिन जाणा नाथपंथी" (८९९) असे ज्ञानेशांना म्हटलें आहे. "पंढरपुरचे आम्ही कापडि रे। उत्तरपंथींचे आम्ही कापडि रे" ७२२ "कानडा हो विठ्ठलु कर्नाटकु । येणें मज लाविलें वेधीं" (७) असेंही त्यांचे उद्गार आहेत यावरून उत्तरेकडून आलेल्या नाथपंथाचे अनुयायी ज्ञानेश्वर दक्षिणेकडील भक्तिपंथाचे पुरस्कर्ते बनले व भक्तिमार्गाला अद्वैताच्या भक्कम भूमिकेवर उभें करून उत्तरेच्या आणि दक्षिणेच्या तत्त्वज्ञानाचा त्यांनी आपल्या वाङ्मयांत सुंदर समन्वय केला असें दिसतें.

तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें ज्ञानेश्वराच्या इतर ग्रंथाशी अभंगाचें कसें साम्य आहे हे दाखविण्याला आवश्यक इतके अभंगाचे विवेचन आतापर्यंत केलें. प्रो. गजेंद्रगडकर यांनी ज्ञानेश्वरदर्शनातील आपल्या सविस्तर लेखात अभंगातील नीतिशास्त्रविचार, निवृत्तिनाथस्तुति, सतसंगति इत्यादि विषयाचें विवेचन केले आहे. त्याची पुनरावृत्ति करण्याची आवश्यकता नाही "ज्ञानेश्वरी अमृतानुभवाप्रमाणेच अभंगातही मायावाद स्वीकारून अद्वैत प्रतिपादिलें आहे," (ज्ञानेश्वरदर्शन-साहित्यखंड, पान ३१९) असें त्यांचेंही मत आहे.

कापडी म्हणजे यात्रेकरूच्या रूपकात्मक अभंगात "गुरुलिंग जंगम। त्यानें दाविला आगम॥" ७२३॥ असे ज्ञानेशानी म्हटलें आहे. त्यावर "ही कोणती गुरुपरंपरा याचा विचार व्हावयास पाहिजे, का तत्कालीन एका लिंगायत महंताचा सहवास घडल्याचाच तेवढा हा उल्लेख असावा असें मानणें सयुक्तिक होईल?" (पान ३२४) असे प्रो. गजेंद्रगडकरानी विचारिलें आहे. पण हा अभंग रूपकात्मक आहे हे लक्षात घेतलें म्हणजे येथें वेगळी परंपरा किंवा लिंगायत महंताचा सहवास यापैकी कोणतीच गोष्ट नाहीं हें उघड दिसतें. आपले गुरु निवृत्तिनाथ यानाच ज्ञानेशानीं येथें गुरुलिंग जंगम म्हटले आहे. "गुरुलिंगीं भेटी निवृत्ति तटाक। देखिलें सम्यक् समरस" ॥१०९॥ या अभंगातही निवृत्तिनाथाना ज्ञानेशानी गुरुलिंग म्हटलें आहे.

——

प्रकरण बारावें

ज्ञानेश्वरांच्या नांवावर असलेले इतर ग्रंथ

कवि-काव्यसूचीमध्यें कै. चांदोरकरांनीं ज्ञानेश्वरांच्या नांवावर २०-२५ ग्रंथ असल्याचें लिहिलें आहे. तथापि वारकरी संप्रदाय पुढील चारच ग्रंथ ज्ञानेशांचे आहेत असें मानितो—

१ भावार्थदीपिका. २ अमृतानुभव. ३ चांगदेवपासष्टी. ४ अभंग. ५ हरिपाठाचा समावेश अभंगांतच होतो. तो वेगळा धरला तर हे ग्रंथपंचक ज्ञानेशांचें आहे याविषयीं दुमत नाहीं. ६ नमन हे 'विष्णुसहस्रनाम' या नांवानें उपलब्ध आहे. समाधिसमयीं जें नमन केलें तें नामदेवांनींही वर्णिलें असून त्यांच्या "आदि" मध्यें सांपडतें. कै. चांदोरकरांनीं यांशिवाय पुढील ग्रंथ ज्ञानेशांच्या नांवावर दिले असून त्यांपैकीं कित्येकांबद्दल संशय प्रगट केला आहे.

७ योगवासिष्ठ. ८ आत्मानुभव (स्वात्मबोध). ९ उत्तरपत्रिका. १० पंचमुद्रा. ११ अन्वयव्यतिरेक. १२ स्वानुभव ? १३ अद्वैतनिरूपण. १४ योगिनी ? १५ शुकाष्टक. १६ लिखित. १७ गीतासार. १८ उत्तर पंचविशी. १९ उत्तर-गीता ? २० महावाक्य. २१ गायत्रीरहस्य. २२ कल्याणपत्रिका. २३ स्वार्थपत्र. २४ गुह्यसप्तक. २५ मुद्राप्रकाश ? २६ भक्तिराज ? याशिवाय प्राकृतगीता, पंचीकरण हे ग्रंथही ज्ञानेशांचे म्हणून प्रसिद्ध आहेत. वरील यादींपैकीं गीता-सार आणि प्राकृतगीता हे ग्रंथ एकच असावे व महावाक्याचा अंतर्भाव पंचीकरणांत होत असावा, कारण "पंचीकरण महावाक्य" या नांवानेंच तो ग्रंथ प्रसिद्ध आहे.

या ग्रंथांपैकीं योगवासिष्ट, उत्तरगीता, प्राकृतगीता व पंचीकरण महा-वाक्य हे ग्रंथ अंतर्गत पुराव्यावरून ज्ञानेशांचे आहेत कीं काय तें पाहूं. यांपैकीं योगवासिष्ठावर बरीच चर्चा झाली आहे. कै. चांदोरकरांनीं शके १८३६ मध्यें एक योगवासिष्ठ प्रसिद्ध केलें तें सासवड येथील सोपानदेवांच्या मठांत मिळाल्यामुळें व त्यांतील बहुतेक अध्यायांत निवृत्ति आणि ज्ञानदेवांचा स्पष्ट उल्लेख असल्यामुळें ज्ञानदेवांचेंच असलें पाहिजे अशी चांदोरकरांची समजूत

झाली. ज्ञानेश्वरानी योगवासिष्ठावर ग्रंथ लिहिला होता असे नामदेव आणि विसोबा खेचर यानी लिहिलें आहे व ज्ञानेश्वरी-अमृतानुभव या ग्रंथावर योगवासिष्ठाचा बराच परिणाम झालाही आहे. तेव्हा ज्ञानेश्वरानी योगवासिष्ठावर ग्रंथ लिहिला असला पाहिजे यात शका नाही. तथापि चादोरकरानी प्रसिद्ध केलेला ग्रंथ ज्ञानदेवाच्या नावावर असला तरी तो ज्ञानेश्वरीकर्त्या ज्ञानदेवाचा नव्हे असें कै. गुलबराव महाराज, जोग महाराज, श्री. पागारकर याचें मत झालें व तें मुमुक्षु पत्रात त्यानीं प्रमाणसहित प्रसिद्ध केले. प्रो. दाडेकर याचेंही मत तसेंच आहे. पण त्यानतर ज्ञानेश्वरदर्शन ग्रंथात रा. य. खु. देशपाडे यानीं "श्रीज्ञानेश्वर आणि महानुभाव" या लेखात चादोरकरानी प्रसिद्ध केलेलें योगवासिष्ठ ज्ञानेश्वराचेंच आहे असें आपलें मत प्रकट केल्यामुळें मोठ्या आशेनें तें वाचावयास घेतले व शेवटी तें ज्ञानेश्वराचें नव्हे असें आढळून आल्यामुळे निराशा झाली. हा ग्रंथ ज्ञानेश्वराचा नव्हे असें म्हणणाऱ्या विद्वानानीं आतापर्यंत जी कारणें सागितली आहेत त्याशिवाय जीं कारणे आढळलीं तीं नमूद करितो—

१ कै० भिंगारकरानी एक ज्ञानेश्वरचरित्र इ. स. १८८६ मध्यें लिहून प्रसिद्ध केलें होतें. भारद्वाजाना उत्तर देणाऱ्या भिंगारकराहून हे चरित्रकार भिंगारकर वेगळे होते असें म्हणतात. त्या चरित्रात ज्ञानेश्वराच्या योगवासिष्ठाच्या आरभींच्या १० ओंव्या दिल्या आहेत. पहिली ओंवी "ॐ नमोश्री अनादि। जेथ कुठित मन बुद्धि। तेथ वाचेची उपाधि। केउति लागे॥" अशी आहे. पुढील पाच ओंव्यात गणपतीचें वदन आहे. त्यापैकीं दोन ओंव्या ज्ञानेश्वरीप्रमाणें आहेत. आठव्या ओंवीत "तो म्हणे वसिष्ठदेव। ऐक रामा॥" असें म्हणून विषयाला सुरुवात केली आहे. चादोरकराच्या योगवासिष्ठातील पहिल्या १० ओंव्या भिंगारकरानीं दिलेल्या १० ओंव्यापेक्षां अगदी भिन्न आहेत. चादोरकरानी म्हटल्याप्रमाणे त्याच्या प्रतीतील पहिल्या आठ ओंव्या हरवल्या असें मानलें तरी पुढील दोन ओंव्या तरी भिंगारकर प्रतीशीं जुळावयास पाहिजे होत्या.

जें तिन्ही अवस्थेचें साक्षी। जे दृश्यजात भक्षी।
तें तू लक्षीं। स्वरूप माझें॥ ९॥
जें ज्ञान निर्मळ। जें शातीचें महास्थळ।
तें तू आत्मा सोज्वळ। निर्विकल्प॥ १०॥

१ य खु देशपाडे-ज्ञानेश्वरदर्शन-दर्शन प्रवेश पान १५०-५७

या भिंगारकर प्रतीतील ओव्यांशीं चादोरकर प्रतींतील

नमन भवसिंधूतारका । सर्व दुरितहारका ।
प्राप्तिबोधकारका । विघ्नेश्वरा ॥ १ ॥
तु रचनादि सर्व कर्ता । अज्ञान अधकार हर्ता ।
तु बोधु करिसि पूर्णता । स्वप्रकाशिचा ॥ २ ॥

या पहिल्या दोन ओंव्या जुळत नाहीत यावरून असें दिसतें कीं, भिंगारकराजवळ असलेली योगवासिष्ठाची प्रत चादोरकराच्या प्रतीपेक्षा भिन्न होती व या प्रतीपेक्षा निराळें असें योगवासिष्ठ कुठेंतरी अस्तित्वात आहे.

(२) चादोरकरानी प्रस्तावनेंत "योगवासिष्ठ हा ग्रंथ अनघा ८०० ओंव्याचा आहे" (पान ७) असें लिहिलें आहे. पण पुढील ग्रंथाची ओंवी-सख्या ११२४ आहे. राजवाडे याची ज्ञानेश्वरीची प्रस्तावना आणि पुढील ज्ञानेश्वरी याच्यात जसा विसवाद आहे तसाच येथेंही प्रकार झालेला दिसतो. चादोरकरानी प्रस्तावना लिहिली एका पोथीला व छापली गेली दुसरीच असे झालें नसलें म्हणजे ठीक आहे. रा. य. खु. देशपाडे हेही ८०० ओंव्याची चादोरकराची सख्या गृहीत धरूनच चालले आहेत. पण वस्तुस्थिति निराळी आहे. असो. मूळ ३२ हजार ग्रंथाचें सार ११२४ ओंव्यात सागावयाचें म्हणजे विषयाची निवड कुशलतेनें करून त्याच्या विवेचनात प्रमाणबद्धता आणणें अवश्य आहे. योगवासिष्ठातील महत्त्वाचे विषय तेवढेच निवडून त्यांचें प्रमाणबद्ध विवेचन ज्ञानेशानीं केलें असतें. पण प्रस्तुत ग्रंथातील निवड आणि विवेचन-पद्धति हीं दोन्ही ज्ञानेशाची नाहींत. पहिला अध्याय सर्वांत मोठा म्हणजे ३३६ ओंव्याचा आहे. त्यातील पहिल्या १०० ओंव्या नमनाला गेल्या आहेत व १३० पासून २८३ पर्यंतच्या ओंव्या ऋषीश्वराची नामावळी सागण्यात खर्ची पडल्या आहेत. त्यातही कालविपर्यासाचा दोष करून मत्स्येंद्र, गोरक्ष, चौरगी याचीही नावें वसिष्ठानीं रामाला सागितल्याचें लिहिलें आहे तें वेगळेंच. सहाव्या अध्यायाच्या सगळ्या १४२ ओंव्या गृहस्थाश्रमाच्या निंदेला वाहिल्या आहेत. सगळा दुसरा अध्याय—८३ ओंव्या शिष्यरूपणें सागण्यात खर्ची पडला आहे. अशा रीतीनें ११२४ ओंव्यापैकीं जवळ जवळ ५०० ओंव्या क्षुल्लक विषयाना देण्यात प्रमाणबद्धताही नाहीं व विषयाची निवड करण्यात कौशल्य किंवा गांभीर्यही नाहीं ज्ञानेश्वरीकार ज्ञानेश्वराकडून हे दोष घडणें सर्वथा असभवनीय आहे.

(३) आरंभीच्या नमनात गणपति व "सारजा" ज्ञानदेवाशीं बोलत असल्याचें दाखविलें आहे. ज्ञानेश्वरींत असला प्रकार नाहीं. शिवाय ज्ञानेश्वरींतील "अभिनववाग्विलासिनी, चातुर्यकलाकामिनी, विश्वमोहिनी," शारदा (१–२१) कुठें? आणि योगवासिष्ठातील "मग म्हणे ज्ञानदेवा आरजा। नमी तु ब्रह्मतनया शारजा ॥ १–३७ ॥ मग संतोषोनु म्हणे सारजा। आइक पा निवृत्तिनाथ आत्मजा ॥ १–७२ ॥ या ओंव्यातील "सारजा" कुठें? भाषा आणि वर्णनशैली यात या दोन ग्रंथात जमीन अस्मानाचें अंतर दिसतें.

(४) योगवासिष्ठातील भाषा ही रामदासकालीन दिसते "निमिक्षे ग्रासिसि अविद्या" ॥ १–१९ ॥ "तप पिंडपाचा इंदु" ॥ १–२२० ॥ "सिक्षु होये" ॥१–२४७॥ हे शब्द रामदासकालीन दिसतात. ज्ञानेश्वरीत ते "आणि निमिषानिमेष। आदिकरुनि ॥ ९–४९ ॥ बोल्ते पा अर्णव। पीयूषाचे ॥ १८–१७७६ ॥ अनादि गुरुशंकरा। पासौनि शिष्यपरंपरा" ॥ १८–१७३७॥ असे लिहिले जातात योगवासिष्ठात ळ कार सर्वत्र आहेत उ०—बाळचंद्र (१–१९) कळा (१–१८) इ० राजवाडे ज्ञानेश्वरींत "ळ" हा उच्चार बिलकुल नाही (ज्ञा० प्रस्तावना, पान ८९) "ऐसा जो धर्मलड्डु। वाढवी आपलाचि फडु" ॥ २–७२ ॥ ही रामदासी छापाची ओंवी आहे. "किं ते मत्सर्यमदाची वाचा" ॥१–७५॥ येथील "मत्सर" बद्दल "मर्त्स्य" रामदासकालीन दिसतो.

(५) ओंव्याची रचनाही ज्ञानेश्वराची दिसत नाहीं दुसऱ्या व तिसऱ्या प्रकरणात "तो सिक्षु नको" "तो सिक्षु किजे" अशा चौथ्या चरणाची पुनरावृत्ति अनेक ओंव्यात झाली आहे. तीही रामदासी थाटाची आहे. अध्याय १–१४ ही ओंवी साडेचार चरणी आहे

ऋषि रोमहर्षणु। अजरामरप्रवीणु।
जो आउठ कोडी मार्कंडेयाचा निपुणु। लाधला मानु ॥ १–२६० ॥

अशासारख्या बेटब ओंव्या हा ग्रंथकार ओंवीवृत्तात मुरलेला नाहीं असें दाखवितात.

(६) सोमकांतु द्रवना कीरु होये। परि ते हातवटि चन्द्राचि आहे।
तैसा वक्ता परि वक्ता नोहे। श्रोतेनविण ॥ १–३१५ ॥

ही ओंवी ज्ञानेश्वरींतून (९–२९) जशीच्या तशीच घेतली आहे. ही उसनवारी ग्रंथकाराचें कल्पनादारिद्र्य सुचविते.

(७) श्रीगुरु आणि संताची कृपा । होये तरी तेथिंचा अर्थु सोहपा ।
अनुभवेंविण वित्पन्नाचा वापा । न बोलवे ॥ १–९१ ॥

ही व्युत्पन्नाच्या बापाचा उद्धार करण्याची पद्धति ज्ञानेशांची खास नव्हे. तसेंच दहाव्या प्रकरणात ओंवी १३८ ते ४३ पर्यंत या ग्रंथाच्या निंदकाना कुत्रें, गाढव, डुकर इत्यादि जें गालिप्रदान करण्यात आलें आहे तेंही ज्ञानेश्वराचा हा ग्रंथ नव्हे असेंच स्पष्ट सागतें.

(८) मराठी भाषेची ठिकठिकाणीं केलेली अतिरिक्त प्रशसा ज्ञानेशाना शोभणारी नाहीं.

(९) चतुर्युगवर्माचें पाचवें प्रकरण योगवासिष्ठातून निवडून काढण्यात ज्ञानेशाना कमीपणाच आहे. अशी निवड ज्ञानेशानीं कधींही केली नसती. कृतयुगात मनुष्य २१ ताड उच असतो अशीं हास्यास्पद विधानें या वर्णनात केलीं आहेत.

(१०) अध्याय ९–१४, १९ मध्यें वसिष्ठानाही नाथपथी बनविलें आहे.

(११) अध्याय ९–९१ ते ९४ मध्यें "दशपवनाच्या मिळणीचा विचार, याज्ञवल्क्यालाच काय पण मच्छिन्द्रनाथ, गयनीनाथ यानाही कळला नाहीं. वसिष्ठ रामाला एकान्तात सांगत असता आम्ही तेथे पाहुणे गेलो म्हणून तो आम्हाला कळला," असें ग्रथकार सागत आहे. ज्ञानेश्वर आपल्या गुरूची अशी निंदा करणार नाहींत.

(१२) मागील प्रकरणात उल्लेखिलेल्या "पचीकरण" ग्रंथात अष्टदलकमलाचें वर्णन करणाऱ्या १०–१२ ओंव्या आहेत. त्याचा स्वतंत्र विभाग करून शेवटीं पुढील ओंवी दिली आहे. "ऐसें हें परमार्थ साधनें । परउपकारार्थ बोलणें । वसिष्ठरामसवाद कथनें । म्हणे ज्ञानदेवो ॥ १२ ॥" या १२ ओंव्या प्रस्तुत योगवासिष्ठ ग्रथात कुठेंच आढळत नाहींत. भिंगारकरानीं दिलेल्या आरंभींच्या १० ओंव्याही या ग्रंथाशी जुळत नाहींत. त्याअर्थी या योगवासिष्ठाच्या बाबतींत बराच गोंधळ दिसतो

ज्ञानेश्वरानीं मूळ योगवासिष्ठावर ग्रंथ लिहिला असेल तर त्यात मूळ ग्रथातील सहा प्रकरणाचीं वैराग्य, मुमुक्षु, व्यवहार, उत्पत्ति-स्थिति, उपशम व निर्वाण हीं नावें मराठी ग्रथातील काही प्रकरणानाही दिलीं असावी पाहिजेत. प्रस्तुत ग्रथातील प्रकरणाना हीं नावें दिलेलीं नाहींत.

मूळ योगवासिष्ठ आणि रामायण यांची या ग्रंथाशीं तुलना केली तर आणखी अनेक निरर्थक गोष्टी दाखविता येतील पण इतके परिश्रम घेण्याच्या योग्यतेचा हा ग्रंथ आहे असें वरील प्रमाणावरून दिसत नाहीं. "योगवासिष्ठ हा ग्रंथ ज्ञानेश्वरमहाराजाचा खास नाही, कोणातरी सामान्य लेखकाचा असून लेखक हलक्या दर्जाचा आहे"[२] असा श्री. पांगारकर यांनी आपला अभिप्राय मुमुक्षूंत दिला तोच बरोबर आहे. "ग्रंथ वरवर चाळून पाहिल्यासही ज्ञानेश्वराची भाषासरणी, विचारसरणी, प्रसाद व ओवीचीं मांडणी ह्यांहून ग्रंथाची तऱ्हा वेगळी दिसते." "स्त्रियाची व गृहस्थाश्रमाची निंदा ज्ञानेश्वर करणार नाहींत"[३] वगैरे कारणें देऊन मुमुक्षूंत श्री. पांगारकरांनी हें मत प्रतिपादिलें व पुढें सहा वर्षांनीं स्वतः कै. चांदोरकरांनींही तें कबूल केलें.

युगधर्माचें प्रकरण महानुभाव ग्रंथांत येणाऱ्या वर्णनाप्रमाणें आहे हें कबूल करूनही हा ग्रंथ महानुभावाचा नव्हे असें रा. देशपांडे यांचें म्हणणें आहे. तें मान्य केलें तरी तेवढ्यामुळें हा ग्रंथ ज्ञानेशाचा आहे असें ठरत नाहीं.

ग्रंथामध्यें गुरुपरंपरा, निवृत्तिनाथ, ज्ञानदेव यांचा जागोजाग उल्लेख असूनही हा ग्रंथ ज्ञानेशाचा नव्हे असें म्हणावें लागतें. म्हणजे ज्ञानदेव नांवाचा व स्वतःस निवृत्तीचा शिष्य म्हणविणारा दुसरा एक ग्रंथकार होऊन गेला असें कबूल करावें लागतें. आणि अभंगांत बरेचसे अभंग ज्ञानेश्वराच्या नांवानें दुसऱ्या एकाद्या ज्ञानदेवानें केले असल्याचा संभवही मग मान्य करावा लागतो.

ज्ञानेश्वराच्या नांवावर असलेला दुसरा ग्रंथ "उत्तरगीता" म्हणजे उत्तरगीतेवरील टीका हा होय. जगद्धितेच्छु प्रेसनें शके १८२९ सालीं या ग्रंथाची तिसरी आवृत्ति प्रसिद्ध केली. या ग्रंथाचे तीन अध्याय आहेत. मूळ संस्कृत श्लोक १४४ असून त्यावरील ओंव्या ९८४ आहेत. ही टीकाही ज्ञानेश्वरानीं केलेली दिसत नाहीं.

(१) पहिल्या अध्यायाच्या शेवटीं "श्रीमहाभारते अश्वमेधपर्वणि, उत्तरगीताज्ञानविवरण", असा, दुसऱ्या अध्यायाच्या शेवटीं "अश्वमेधपर्वणि . ज्ञानदेवी टीकाया ब्रह्मोपदेश " असा, आणि तिसऱ्या अध्यायाच्या शेवटीं "अश्वमेधपर्वणि महाभारते उत्तरगीताया ज्ञानदेवकृत टीकाया मोक्षयोगो"

---

२ ल. रा. पांगारकर "चरित्रचंद्र", पान २५२–५३

३ ल. रा. पांगारकर "मुमुक्षु", १६ व २० जून १९१४

असा उल्लेख आहे. महाभारताच्या अश्वमेधपर्वांत अनुगीता आहे, उत्तरगीता नाहीं तेव्हा या उत्तरगीतेतील एकही श्लोक अश्वमेधपर्वांत सापडत नाही हें वेगळें सांगावयास नको. अध्यायाच्या शेवटी, उत्तरगीता ही अश्वमेधपर्वांतील आहे असा अज्ञानमूलक उल्लेख ज्ञानेशांनीं कधींही केला नसता.

(२) ते शारदा कैसी देखिली । जे का ब्रह्मविद्येची माऊली ।
वेदशास्त्रें गीतारहस्य बोलिली । ज्ञानेशीं तें ॥ १–२६ ॥

या ओवींत ज्ञानेश्वराचा त्रयस्थपणें उल्लेख केला आहे. त्यावरून शारदेची प्रार्थना करणारा हा ज्ञानदेव ज्ञानेश्वरापेक्षा भिन्न असावा.

(३) योगवासिष्ठाप्रमाणें उत्तरगीतेंतही नमनाच्या वेळी गणेश आणि शारदा ज्ञानदेवाशीं बोलत आहेत. हा प्रकार ज्ञानेश्वरींत नाही

(४) ज्ञान–विज्ञान शब्दाचे अर्थ ज्ञानेश्वरीपेक्षा निराळे केले आहेत. ज्ञान म्हणिजे प्रपचाचा विस्तारु । विज्ञान तो आत्मविचारु ॥ १–११८ ॥ ज्ञानेश्वरींतील अर्थ याच्या अगदीं उलट आहे—तैसी जाणीव जेथ न रिघे । विचारु माघौता पाउनी निघे । तर्कु आणि ने घे । आंगीं जेयाचा ॥ ७–५ ॥ अर्जुना तेया नाव ज्ञान । येरु प्रपचु हें विज्ञान । येथ सत्त्वबुद्धि तें अज्ञान । तीन्ही जाण ॥ ६ ॥ उत्तरगीतेवरील टीका ज्ञानेश्वरीकारानीं लिहिली नसावी असें मानण्याला हें सबळ कारण आहे.

(५) तिसऱ्या अध्यायात "पुत्रदारादिससारो योगाभ्यासस्य विघ्नकृत्" या श्लोकावर पुढील टीका आहे—जव जव देखे स्त्रियाची मुखकमळ । तारुण्यपणाचा हावभाव । अळकार वस्त्रें देखे आवेव । डोळे भरूनि पाहे ॥ ५ ॥ ते हसगति चाले जेधवा । कटिसूत्रनितबाची बरवा । हास्यवदन दृष्टीचा ठेवा । न्याहाळीत असे ॥ ६ ॥ पयोधराचे उचावले ठकार । चापेगोरटे वर्तुळाकार । देखता पचबाणविकार । धैर्यातें भगिती ॥ ७ ॥ ही अनावश्यक अशी उत्तानशृगारपूर्ण टीका ज्ञानेश्वराना केली नसती.

(६) या ग्रथात हठयोगाचें वर्णन आहे. काहीं श्लोक हठयोगप्रदीपिकेंतून घेतले आहेत. उ०—मनसो ह्युन्मनीभावे द्वैत नैवोपलभ्यते, हा (२ ५५) श्लोकार्ध हठयोगप्रदीपिकेंत ४–६१ श्लोकात आहे. "खमध्ये कुरु चात्मानम्" (१–१२) हा श्लोक व ह० यो० प्र० ४–५५ हा श्लोक एकच आहेत. तथापि उत्तरगीतेच्या सस्कृत श्लोकात पूर्व आणि पश्चिम मार्गातील सर्व चक्राचा स्पष्ट नामनिर्देश कोठेंही नाहीं. पण मराठी टीकेंत त्याचीं नावें दिलीं आहेत.

त्यामुळें ही टीका ज्ञानेशाची असावी असे वाटण्याला जागा आहे. पण या ग्रंथात पश्चिममार्गाचीं सात चक्रें सांगितली आहेत (१–७). सहावें चैतन्य चक्र भेदावें । मग सातवे ब्रह्मरंध्रा पावे ॥ १–५४ ॥ येथें चैतन्यचक्र हें एक अधिक चक्र सांगितलें आहे. अभंगात सहाच चक्राचा उल्लेख आहे. त्यामुळें या ग्रंथातही निवृत्ति–ज्ञानदेवाचा उल्लेख असूनही तो ज्ञानेशाचा असावा असें वाटत नाही.

या ग्रंथात तत्त्वज्ञान फारसें नाहीच पण जें आहे तें ज्ञानेशासारखेंच आहे—तैसे बंध मोक्ष दोन्ही । पाहतां दिसे कल्पनेचे वाणी । ते कल्पना जयापासूनी । नास्ति होय ॥ १–२३६ ॥ जेथें गुणवार्ता निवर्तलिया । माया अविद्या माघारलिया । चतुष्टयमुक्ति खुंटलिया । तें ब्रह्मचि म्हणिजे ॥ २३७ ॥

यथा जले जलं क्षिप्तं क्षीरे क्षीरं घृते घृतं ।
अविशेषो भवेत्तद्वत् जीवात्मपरमात्मनि ॥ २–२ ॥
जीव शिव एक झाले । जैसे दीपें दीपा क्षेम दिधलें ।
सर्वही जोति स्वरूप देखिलें । प्रमाणेंकरूनी ॥ २–७ ॥
जीवशिवां समरस केलें । आपण तेंचि होऊनि राहिले ।
तें आत्मरूप पावले । निरुपाधिक ॥ २–१८ ॥

असें या ग्रंथातील तत्त्वज्ञान आहे.

यानंतर ज्ञानेश्वराच्या नावावर असलेला तिसरा ग्रंथ म्हणजे प्राकृतगीता हा होय. हा ग्रंथ ज्ञानेश्वरीकाराचा नाहीं हें निश्चित. याच्या ३७९ ओंव्या आहेत.

(१) ह्या ग्रंथाच्या आरंभी नमनाच्या ओंव्यात पुढील ओवी आहे.

या उपकारास्तव नमस्कारु । नमिला श्रीज्ञानेश्वरु ।
आतां नमूं श्रीसद्गुरु । जेणें अज्ञानांधकारु फेडिला ॥ १–९ ॥

या ओंवींत ग्रंथकारानें ज्ञानेश्वराना नमन केलें असल्यामुळें ग्रंथकार त्याच्यापेक्षा भिन्न आहे हें उघड दिसतें.

(२) कौरव पांडवांची सैन्यें समोरासमोर आल्यानंतर अर्जुनानें वायूचें रूप घेऊन कौरवांचें सैन्य पाहिलें (१–३७) असें निराधार वर्णन ज्ञानेशानीं केलें नसतें.

(३) गिरीपुरी भारती सन्यासी । त्याही सांडिलें आश्रमासी ॥ १-३४ ॥ शंखनादामुळें उडालेल्या गोंधळात गिरीपुरी इत्यादि आधुनिक सन्याशी संप्रदायाचा उल्लेख कालविपर्यासाचा दोष करून ज्ञानदेवानीं केला नसता.

(४) मग म्हणे जनार्दन । पार्था तू नपुसक अज्ञान ।
काय सागितोसी अभिमान । अपेशपात्रा ॥ २–१२ ॥
मर मर रे अपेश आणिलें । जितचि मरण चिंतिलें ॥ २–१३ ॥

ही भाषा आणि वर्णनशैली ज्ञानेशाची दिसत नाहीं.

(५) साळी, माळी, तेली तांबोळी । शूद्र ब्राह्मण अनत कुळी ।
वैश्य क्षत्रिय या भूतळीं । तू झालासि पार्था ॥ ४–६ ॥

अर्जुनानें साळी माळी इत्यादिकाच्या कुळात जन्म घेतला होता, असें वर्णन मुळात नाहीं.

(६) सर्वाजीवीं मी असतो । तर कासया अवतार घेतों ।
बापुडीं कौरवें का मारितों । त्याचे देहीं असता ॥ ४–२४ ॥

हें वर्णन परमात्म्याच्या व्यापकत्वाला विरोधी आहे.

(७) मारिती पशूच्या दावणी । आचार सांडिला ब्राह्मणीं ।
तुळसीमाळ्य सांडुनी । गळा घालिती दर्शनें ॥ ७–१४ ॥
सोमवारव्रतासारिखें व्रत । तें टाकूनि निभ्रांत ।
एकादशी न करीत । घालिती गोंधळ ॥ ७–१५ ॥

एका विशिष्ट पथाचा अभिमान धरणाऱ्या व सोमवारव्रताचा उल्लेख करणाऱ्या या ओंव्या ज्ञानेशाच्या दिसत नाहींत.

(८) आठव्या अध्यायातील यमपुरीचें आणि कुंभीपाकाचें वर्णनही ज्ञानेशाचे दिसत नाहीं.

(९) दहाव्या अध्यायात "तृणामाजीं दर्भ एक। वाद्यामाजी घटानाद देख । रागामाजी श्रीराग ओळख । जाण गा पार्था ॥ १६ ॥" अशा रीतीच्या काहीं ओंव्यात ज्या विभूति सांगितलेल्या आहेत, त्याना मूळ गीतेंत आधार नाहीं.

(१०) पधराव्या अध्यायाचा साराश अवघ्या आठ ओंव्यात दिलेला असून त्यात मुळातील अर्थ आणि अश्वत्थ वृक्षाच्या रूपकाचा मागमूसही नाहीं. अशा तऱ्हेच्या ह्या पोथींत ज्ञानदेवाचा उल्लेख प्रत्येक अध्यायाच्या शेवटीं असला तरी ती ज्ञानेश्वरीकारानीं रचिलेली आहे असें कोण म्हणेल? ह्या पोथीची तिसरी आवृत्ति रा. भा. ना. गोडबोले यांनीं १९०५ सालीं प्रसिद्ध केलेली आहे.

याच पोथींत विष्णुसहस्रनाम या नावानें समाधीच्या वेळेला ज्ञानेशाना केलेलें व नामदेवानी आदीमध्यें दिलेलें नमनही छापलें आहे. नामदेवाच्या आदींत त्याच्या १०८ ओंव्या आहेत तर या पोथींत १०७ आहेत. त्याच्या शेवटच्या ओवींत "बाप रखुमादेवीवर" अशी ज्ञानेश्वराची खूण असल्यामुळें हें नमन ज्ञानेश्वरानीं जसें केलें तसेंच बहुधा नामदेवाच्या आदींत दिलें असावें. या नमनात परमेश्वराच्या स्वरूपाचें अन्वयव्यतिरेकात्मक वर्णन ज्ञानेशानीं केलें आहे. "नमो शिवाशिवेशा। नमो शिवादि विश्वेशा। नमो रूपा अष्टदिशा। व्यापक नारायणा॥ २॥" या ओवीतील दुसऱ्या चरणाच्या ठिकाणीं पोथींत "नमो भेद निवासा" असा पाठ आहे. पण आदीमध्यें दिलेला पाठच ज्ञानेशाचा मूळचा असावा. "परमात्मा हा शिव आणि शिवा या दोघाचाही ईश आहे, 'शिवादि पृथ्व्यन्त' सर्व तोच आहे." नमो द्वैतनिरसन समो। करी तू निजकरें॥ १२॥ नमो व्यक्ताव्यक्त हरी। नमो मायासहार केसरी। नमो सर्वांच्या माजघरीं। नादसी तू आत्मारामा॥ १३॥ या ओंव्यात अतरात्मा द्वैताचा आणि मायेचा सहार करितो असें सागितलें आहे. त्रैलोक्य हा त्याचाच विस्तार आहे (१६) तो चराचरामध्यें नादतो आहे (१७) तो अद्वैत आणि निर्द्वंद्व आहे (२९) "बाध्य बाधा कर्माची। सर्व सत्ता या भ्रमाची। नमन करूनी तुमची। तुम्हास अर्पिली स्वामी॥ ६३॥ भ्रमामुळें कर्माची बाधा होते ती तुम्हाला अर्पण असो.

सर्वमय सर्व सपाट। त्यावरी करूनि चालल्यों वाट।
चद्रसूर्य नक्षत्रें घनदाट। करूनि एकवट पायरी॥ ८०॥

अशी भव्य कल्पनाही या नमनात आढळते परमात्मा आणि विश्व याच्यात ततुपटाप्रमाणे अभिन्नत्व आहे हें "तू विश्वरूप पटाची घडी (८२)" या शब्दानीं सुचविलें आहे व शेवटीं

ऐसें ज्ञान उद्बोध बोले। ज्ञानाजन निरसलें।
विज्ञानही हारपिलें। दृश्यद्रष्टेपणासी॥ १०७॥

परमात्मज्ञान झालें कीं, ज्ञानासहित विज्ञान आणि दृश्यासहित द्रष्टेपण नष्ट होतें असा सिद्धान्त सागितला आहे. विठ्ठलानें स्थिर समाधि देऊन शिरीं अभयकर ठेवल्याचें शेवटच्या ओंवींतील वर्णन हें अर्थात् नामदेवानी केलें असलें पाहिजे. कारण स्थिरसमाधि मिळाल्यानतर स्वत ज्ञानेश वर्णन करू

शकत नाहींत. म्हणून १०७ व्या ओंवींत समाधीच्या अगदीं पूर्वी त्यांनीं आपल्या तत्त्वज्ञानाचा सांगितलेला सिद्धान्त महत्त्वाचा आहे.

ज्ञानेश्वरांच्या नांवावर पंचीकरण नांवाचा ग्रंथ प्रसिद्ध असल्याचें वर लिहिलेंच आहे. त्यांत १४८ ओंव्या आहेत व त्याचीं सात प्रकरणें आहेत. पहिलें प्रकरण "पंचीकरण महावाक्ये प्रथमः समासः" असें असून त्यांत पंचीकरणाची माहिती दिली आहे. ती व्यवस्थेशीर नाहीं. असो हा तत्त्व-योग। छत्तिस तत्त्वांचा क्षेत्रविभाग ॥ ४१ ॥ असें म्हटलें आहे. पण हीं तत्त्वें कोणतीं तें व्यवस्थेशीर दिलें नाहीं. या पोथीला जोडलेल्या कोष्टकांत जीं छत्तीस तत्त्वें दिलीं आहेत तीं ज्ञानेश्वरींतील किंवा शैवाद्वैतांतीलही ३६ तत्त्वांशीं जमत नाहींत.

दुसऱ्या समासांत चार शून्यांचें योगाच्या परिभाषेंत वर्णन केलें आहे. या चार शून्यांचा उल्लेख अभंगांतही येतो. पण त्यांचा अर्थ स्पष्ट नाहीं.

"अजपाजप" नांवाच्या तिसऱ्या समासांत पूर्वमार्गाचीं सहा चक्रें व व मातृकांचें वर्णन आहे. "ब्रह्मांडींची अजपा" या चौथ्या समासांत पश्चिममार्गाच्या सहा चक्रांचें वर्णन आहे. पांचव्या "पवन प्रकरणां"त इडा पिंगळा सुषुम्ना यांचें वर्णन आहे. सहावें प्रकरण हें निराळेंच दिसतें. त्याचा शेवट "वसिष्ठरामसंवादकथने । म्हणे ज्ञानदेवो ॥ १२ ॥" या चरणांनीं झाला आहे व त्यांत अष्टदल कमलाचें वर्णन आहे. सातव्या प्रकरणांत चाचरी, भूचरी, खेचरी, मुद्रांचें वर्णन आहे. एकंदरींत हा ग्रंथ योगाचा आहे व योगाचें साधन म्हणून पहिल्या प्रकरणांत पंचीकरणाची माहिती दिली आहे.

पांचाचे पंचवीस गुण। देहीं वावरे चरण।
हा परिचयो कळल्याविण। योगसाधन नव्हे ॥ ७१ ॥

असें पहिल्या समासाच्या शेवटीं लिहिलें आहे. यांतील सहावें प्रकरण ज्ञानदेवांच्या योगवासिष्ठांतून घेतलेलें दिसतें. बाकीच्या कोणत्याही प्रकरणांत निवृत्ति किंवा ज्ञानदेव यांचें नांव कोठेंही नाहीं. ज्ञानेश्वरींत अप्रत्यक्ष व अभंगांत प्रत्यक्ष सांगितलेल्या पश्चिममार्गाची माहिती या पंचीकरणाच्या एका प्रकरणांत दिलेली आहे. हा ग्रंथ ज्ञानेश्वरांचा असावा असें वाटण्याला एवढें एकच कारण आहे. बाकी या ग्रंथाची भाषा, विषयाची मांडणी व वर्णनशैली ज्ञानेशांच्या इतर ग्रंथांशीं मुळींच जुळणारी नसल्यामुळें तो ज्ञानेशांचाच आहे असें निःसंशय सांगतां येत नाहीं.

धुळें येथील समर्थवाग्देवतामंदिरातील, लेखणी, पंचमुद्रा आणि भक्तराज या ज्ञानेश्वराच्या नावावर असलेल्या तीन पोथ्या पाहिल्या. लेखणी ग्रंथालाच कल्याणपत्रिका असें नाव आहे. चांदोरकरानीं उल्लेख केलेला "लिखित" हा ग्रंथही "लेखणी"च आहे. या लेखणीच्या ५३ ओंव्या आहेत. यांतील ५१ व्या ओंवींत 'गजोनि नीवृत्ति ज्ञाननाथ। ऐसें अबोलणें वाचींत। हें पत्र पैठनि येकनाथ। वाचिल वो माय ॥ ५१ ॥' असा एकनाथाचा उल्लेख असल्यामुळें ही पोथी एकनाथानंतर कोणीतरी लिहिली असावी असें उघड दिसतें.

"पंचमुद्रा" हा ग्रंथ २९ ओंव्यांचा आहे. "हें पंचमुद्रेचें लक्षण। जाणती महानुभवी संतसज्जन। आर्जवाचें वीज्ञान। बोले नीवृत्तिदास ज्ञानदेवो ॥ २९ ॥" अशी याची शेवटची ओंवी आहे. या ग्रंथांत चाचरी (१ ते ६ ओंव्या) भुचरी (७–१०) अगोचरी (११–१५) खेचरी आणि आल्क्षी अशा पांच मुद्रांचें वर्णन आहे. चौथ्या खेचरी मुद्रेचें वर्णन करितांना "आतां चौथी मुद्रा खेचरी। इचें स्थान असे आंतरी। भ्रमरगुफेचे आंतरि। लागानी द्रिष्टी ॥ १६ ॥ द्रिष्टी थोर त्रीकुटी। लागोनी जाये गोल्हाटी। ब्रह्मरध्राचे सेनटी। स्तीर मन ॥ १८ ॥" असा भ्रमरगुफा, त्रिकूट, गोल्हाट, ब्रह्मरंध्र या पश्चिम-मार्गांतील स्थानांचा उल्लेख केला आहे. व शेवटीं "खुटले वाचेचें बोलणें। राहीलें नेत्राचें पहाणें। आसें हे ज्याचे तोची जाणे। येरा टकमका ॥ २३ ॥" असें आल्क्षी मुद्रेचें वर्णन आहे. अलक्ष्य अशा परतत्त्वाची ही आल्क्षी किंवा "आल्लख" मुद्रा नाथपंथीयांना मान्य असल्यामुळें हा पंचमुद्रा ग्रंथ ज्ञानेशाचा असणें संभवनीय आहे. "मुद्राप्रकाश" आणि "पंचमुद्रा" हे ग्रंथ एकच असावे.

भक्तराज किंवा भक्तिराज हा ग्रंथ ३०० ओंव्यांचा आहे. यांतील तत्त्वज्ञान ज्ञानेश्वरसदृश आहे. "हा माया आकारु। मृगजलन्यायें विस्तारु। अभासे परि साचारु। म्हणों नये ॥ २४ ॥" असें व्यतिरेकात्मक वर्णन या ग्रंथांत आहे. तसेंच सुवर्ण–अलंकार, मृत्तिका–घट, जलतरंग इत्यादि दृष्टान्तानीं अन्वयात्मक वर्णनही केलें आहे. "या लागीं सर्व ब्रह्मनिरंजन। सदोदित पूर्ण घन। माया अविद्या उत्पन्न। तेथेंचि जाली ॥ २३२ ॥ गुळापासूनि गोडी। वेगळी करणे निरुडीं ॥ २४० ॥ दो नेत्रीं एक देखणें। दो करीं एक करणें। दो कानिं एक ऐकणें। एक नाद ॥ २८२ ॥ हा महमाया संगे।

खेळे सप्तहि स्वर्गे । सीरपणे भोगे । याचे यासी ॥ २८७ ॥ असें अमृतानुभव-सदृश विवेचन यांत आहे. "अविद्या अन्यथाज्ञाने । नायीले दिसे द्वैतपणें । हे येक भक्तिज्ञाने । वांचुनि न कळे ॥ २९३ ॥" असा साधनविषयक सिद्धान्त सांगितला आहे.

तथापि हा ग्रंथ ज्ञानेश्वरांनीं लिहिला नसावा असें यांतील भाषा आणि वर्णन यांच्या शैलीवरून दिसतें. जो व्याघ्रासंगें राहे । त्यातें मरण तों निश्चयें (६०) भूतभविष्यवर्तमान (७९) मनुशे उत्तम जाती (१०६) महंमाया (१०८) इत्यादि शब्द आणि सद्गुरुलक्षणें, नरदेहाचें अमंगळपण व दुर्लभपण, मनुष्याच्या १०० वर्षांच्या आयुष्याची वांटणी, इत्यादि वर्णनें यांवर रामदासी वाङ्मयाचा छाप दिसतो. शिवाय "गीता ज्ञानदेवादिका । सवस्कुतर्ती ऐका । कृष्णें अर्जुनासी प्रसीध देखा । हेचि निरोपिला ॥ ३०० ॥" या ओंवींत ज्ञानेश्वरांचा त्रयस्थपणें उल्लेख दिसतो. तसेंच "भक्तराज" पोथीच्या दुसऱ्या एका प्रतींत आरंभींच्या संस्कृत श्लोकांत जनार्दनस्वामी आणि एकनाथ यांना नमन केलें आहे.

निवृत्तिज्ञानदेवाख्यं एकनाथदिगंबरम् । मुकुंदराज–प्रमुखान् वंदे कीर्तन-सिद्धये ॥ ३ ॥ या श्लोकांत निवृत्तिज्ञानदेव, एकनाथ आणि दिगंबर म्हणजे दासोपंत यांचा उल्लेख आहे. त्यावरून रामदास आणि दासोपंत यांच्यानंतर झालेल्या कोणातरी वेदांताच्या अभ्यासकानें ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचा सारांश या भक्तराज ग्रंथांत सांगितला व पुढें तो ग्रंथ ज्ञानेशांच्या नावावर रूढ झाला असावा असें वाटतें. खुद्द ग्रंथामध्ये तो ज्ञानेश्वरानीं लिहिल्याचा कोठेंही उल्लेख नाहीं. चाफळचे मल्हार गणेश ढवळे यांनीं या ग्रंथाची प्रत केली व तींत "श्रीमज्ञानदेव विरचितें भक्तिराज ग्रंथ सपुर्ण" असें शेवटीं लिहिलें आहे.

ज्ञानेश्वरांच्या नांवावर असलेल्या ग्रंथांपैकीं २५० वर ओंव्या असलेले सर्व ग्रंथ आणि त्याखालील ओंव्या असलेले चार ग्रंथ ज्ञानेश्वरांचे आहेत कीं नाहींत याचें परीक्षण वर केलें. याशिवाय कवि-काव्यसूचींत व समर्थवाग्देवता-मंदिरांत ज्ञानेश्वरांच्या नांवावर जीं किरकोळ प्रकरणें आहेत त्यांनीं ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान बदलण्यासारखें नसल्यामुळें, ग्रंथविस्तारभयास्तव त्यांचें परीक्षण येथें केलें नाहीं.

प्रकरण तेरावें

ज्ञानेश्वर आणि नाथपंथाचें तत्त्वज्ञान

आदिनाथ गुरु सकळ सिद्धांचा। मच्छिंद्र तयाचा मुख्य शिष्य ॥ १ ॥
मच्छिंद्रानें बोध गोरक्षासी केला। गोरक्ष ओळला गयनीप्रती ॥ २ ॥
गयनीप्रसादें निवृत्ती दातार। ज्ञानदेवा सार चोजविलें ॥ ३ ॥

ज्ञानेश्वर हे नाथपंथी होते व त्या पंथाचें तत्त्वज्ञान ज्या गुरुपरंपरेनें त्यांच्यापर्यंत आलें होतें तिचा उल्लेख वरील सांप्रदायिक अभंगांत केला आहे. हा अभंग गाथ्यांत नाहीं. तो ज्ञानेश्वरांनंतर दुसऱ्या कोणी केला असावा. आदिनाथ-मच्छिंद्र-गोरक्ष-गयनी-निवृत्ति आणि ज्ञानदेव अशी ही परंपरा आहे. ज्ञानेश्वरांचे आजे गोविंदपंत आणि आजी निराई यांनाही गयनीनाथांचा अनुग्रह होता असें नामदेवांच्या आदीवरून दिसतें (सकळ संत-गाथा-नामदेव ८८४-८९). अशा रीतीनें गुरुपरंपरेनें आणि कुळपरंपरेनें ज्ञानेशांना जें नाथपंथीय तत्त्वज्ञान प्राप्त झालें त्याचें स्वरूप काय होतें तें या प्रकरणांत पहावयाचें आहे. कारण त्यामुळें स्वतः ज्ञानेशांनीं जें तत्त्वज्ञान प्रतिपादिलें त्याचें स्वरूप आपोआपच स्पष्ट होणार आहे.

आदिनाथांकडून जो उपदेश मिळाला तोच मच्छिंद्रांनीं गोरक्षांना दिला. या दोघां गुरुशिष्यांची जोडी ९ व्या १० व्या शतकांत होऊन गेली असावी असें विद्वानांचें मत आहे. त्यांच्या स्थानाविषयीं मतैक्य नाहीं, कारण, यांच्या समाधि अनेक ठिकाणीं दाखविल्या जातात व नेपाळ पंजाबपासून दक्षिणेपर्यंत त्यांचा संचार असल्यामुळें सर्व ठिकाणच्या लोकांना ते आपलेच वाटतात. तथापि ते मूळचे उत्तरेचे असून यात्रेच्या निमित्तानें दक्षिणेंत आले असावे या-विषयीं मतैक्य आहे. या दोघांच्या नांवांवर मत्स्येन्द्रसंहिता आणि गोरक्षसंहिता नांवांचे संस्कृत ग्रंथ दिलेले आहेत. कै. भिंगारकरांनीं आपल्या ज्ञानेश्वर-चरित्रांत मत्स्येन्द्रसंहितेंतून एक दोन श्लोक उद्धृत केले आहेत—

सृष्टेः पुरा सदेवासीदेकमेवाद्वितीयकम्।
सत्यं ज्ञानमनन्तं यत् वेदेत्य ब्रह्मलक्षणम् ॥
तस्मिन् ब्रह्मणि अतिगूढा चिच्छक्तिः स्यादतर्किता।
वन्हिशक्तिवच्च कार्यानुमेया श्रुतिराहतां ॥

या श्लोकात उपनिषदातील शब्दांनींच अद्वैत प्रतिपादून ब्रह्माच्या ठिकाणीं असलेल्या शक्तीमुळें सृष्टि उत्पन्न झाली असें सांगितलें आहे. मच्छिंद्र आणि गोरख यांना श्लोकबद्ध रचना करण्याइतकें संस्कृत येत होतें असें मानण्याला पुरावा नाहीं. त्यामुळें "अमरौघशासन" वगैरे त्यांच्या नांवावर असलेले संस्कृत ग्रंथ त्यांचे आहेत की नाहीं याबद्दल संशयच आहे. ते उत्तरेकडचे असल्यामुळें त्यांची ग्रंथरचना हिंदींतच असण्याचा संभव अधिक आहे. मच्छिंद्राचा उपदेश प्रश्नोत्तराच्या रूपानें गोरक्षनाथाना "गोरखबोध" नांवाच्या हिंदी भाषेंतील ग्रंथात ग्रथित केला आहे. हा ग्रंथ इंग्रजी भाषांतरासहित डॉ. मोहनसिंग यानीं अलीकडे प्रसिद्ध केला आहे[1].

या ग्रंथात निर्विशेष परब्रह्माचा "शून्य" या योगातील शब्दानें उल्लेख केला आहे—"सुंनि घरि काल बजावै तूर" (गो. बो. १६) "शून्याच्या घरीं काल तूर म्हणजे वाद्य वाजवीत आहे" यांत शून्यात्मक तुर्यावस्थेचा उल्लेख आहे. "ज्ञानका स्थान चेतनि सुंनि का परचा द्वार" आहे. (गो. बो० २२) चैतन्य हें ज्ञानाचें स्थान आहे आणि अनुभव हें शून्याचें द्वार आहे. (परचा=परिचय=अनुभव) "मूल का मूनि मूल"...(गो बो० ४६) शून्य हें मूळाचेंही मूळ आहे. "बोल तजेति माया सुंनि। तास विचार्या पाप न पुंनि" (गो. बो० ६०) जो शब्दाचा त्याग करितो तो माया शून्य होतो. त्या ध्यानानें तो पापपुण्यातीत होतो. "अरधि ति उठै सास उसास । उरध परमहस का बास। सहज सुंनि मन सदा स्थिर रहै। ऐसा विचार मच्छिन्द्र कहै ॥" गो. बो० ८६॥ श्वासोच्छ्वास खालीं चालतात आणि परमहंसाचें स्थान वर आहे. सहजशून्यात मन सदा स्थिर राहतें असा विचार मच्छिंद्र सांगतो. "सुनहि आवै सुंनिहि जावै। सुंनि ह सचीया रहै समाई।".. गो. बो० ८८ त्यानें शून्यात यावें, शून्यात जावें आणि शून्यातच स्थिर व्हावें. इत्यादि ठिकाणीं शून्य शब्दानें परतत्त्वाचाच निर्देश केला आहे. "गगनि अमयानि मन उनमनि रहै। ऐसा विचार मच्छिन्द्र कहै ॥" गो. बो० १८ ॥ आकाशात मन उन्मनी अवस्थेंत राहतें येथें शून्य परतत्त्वाला आकाश असें म्हटलें आहे. या परब्रह्माचें रूप अचिंत्य आहे—

"मन का पवन जीव। जीव का सुंनि वेसास।
वेसास का ब्रह्मरूप आधार। ब्रह्म का अचिंत्य रूप॥" गो० बो० १३०

(1) Dr Mohansingh—"Gorakhnath & Mediaeval Hindu Mysticism"

मनाचा जीव प्राण आहे. जीवाचा आधार शून्य आहे व या आधाराचाही आधार ब्रह्मरूप असून तें अचिंत्य आहे. "रूप अरूप मन उनमनि रहे। ऐसा विचार मच्छेन्द्र कहे॥" गो. बो० १२०॥ ज्याला रूप किंवा आकार नाहीं अशा स्वरूपात मन उन्मन होऊन राहतें.

" ज्ञान सुदीवा शब्द सुप्रकाश । संतोष वाती तेल निवास ।
दुवध्या मेटि अखंडित रहे। ऐसा विचार मच्छिंद्र कहै॥" गो. बो० १२२

ज्ञान हा दिवा आहे, शब्द हा प्रकाश आहे आणि सतोष ही तेलवात आहे. दुवध्या मेटि=द्वैताचा नाश करून मनुष्यानें अखंडित-एकत्वानें राहावें.

" सुरत सु साधिक शब्द सुसिद्धि ।
अमावस माया पर सु रिधि
दुवध्या मेटि निरतरि रहै॥
ऐसा निचार मच्छेंद्र कहै॥" गो. बो० ११४

श्रवण किंवा ध्यान देणें हें साधना आहे आणि शब्द सिद्ध आहे. "मी आहें" ही माया आहे आणि "तो आहे" ही रिद्धि आहे. हा भ्रम किंवा हें द्वैत नाहीसें करण्याकरिता मनुष्यानें अतरात्म्यात वास करावा. शिव आणि शक्तीच्या पुढील उल्लेखात त्याचें ऐक्य सागण्याचा हेतु दिसतो.

"सिव सकति ले उनमनै रहै। ऐसे निचार मच्छन्द्र कहै॥ गो. बो० ६०॥ शिवशक्तीचें स्वरूप समजून घेऊन मनुष्यानें उन्मनी अवस्थेंत रहावें. पुढील कवितेंत गुरु-शिष्याचें ऐक्य सागितले आहे—" गुरु शिष्यकी एकही काया। प्रचा हो तो निहडि न जाई॥" गो. बो० ८५॥ गुरु आणि शिष्य याचें एकच शरीर आहे. साक्षात्कारानतर त्यात भेद होत नाहीं. सतोष हेंच आसन आहे. (९८) ध्यान ही धौति आहे. अजपाजपानें मन विकाररहित होतें (१०२) असें सागून " परमपुरुषका धरिये ध्यान" (११०) असा उपदेश केला आहे. " उलटि सकती आप घरि आणी" (३८) उलटी शक्ति म्हणजे कुडलिनी शक्ति आपल्या घरी आणली जाते. यात कुडलिनीजागृतीचा उल्लेख आहे. ५८ आणि शेवटच्या १३२ व्या कवितेंत षट्चक्राचा उल्लेख असून "ज्ञान चक्रि

(2) "*Attention is the practitioner and the word is the adept, "I am" is the illusion (Maya), ' he is" is the magic (Riddhi) To destroy deception or duality one should reside within*" Translation by Dr Mohansingh, "Gorakhbodh" Page 65

लिजै निश्राम" (९८) "निलाट चक्रि लगै समाधि" (१३२) आज्ञाचक्रात निश्रांति घ्यावी, ललाटचक्रात समाधि लागते असें सांगून उपसंहार केला आहे.

अशा रीतीनें, मच्छिन्द्र आणि गोरख यांच्या या संवादांत त्यांचें तत्त्वज्ञान थोडक्यात सांगितलें आहे. परब्रह्म, शून्य आकाशाप्रमाणें सूक्ष्म आणि अव्यक्त, अरूप व अचिंत्य आहे. हें शून्यच जीवाचा आधार आहे. जीवानें मन उन्मन करून त्या उन्मनी अवस्थेंत स्थिर व्हावें. शिव-शक्ति, गुरु-शिष्य, मी-तू हें द्वैत मायामय असून तें मिटविलें पाहिजे, नष्ट केलें पाहिजे. कुंडलिनी जागृत करून षट्चक्रांचा भेद केला म्हणजे समाधि लागते.

नाथपंथामध्यें समाधीचें, अद्वैतानुभवाचें योग हें एकच साधन सांगितलें आहे हें यावरून लक्षांत येईल. डॉ. बागची यांनीं "कौलज्ञाननिर्णय" नावाचा नाथसांप्रदायिक ग्रंथ कलकत्ता येथें प्रसिद्ध केला आहे, त्यांतही मोक्षाचें साधन म्हणून मनाचें मनत्व नाहींसें करण्याचा उपाय सांगितला आहे. द्वैताचा आभास मन संकल्पामुळें होतो. तें मन योगाच्या साधनानें उन्मनी अवस्थेंत गेलें म्हणजे द्वैताभास नष्ट होतो व सहजस्थिति अथवा समाधि प्राप्त होते. पण योग हें साधन सर्वांनाच साधणें शक्य नसल्यामुळें ज्ञानेशानीं त्याला भागवतधर्मांतील भक्तीची जोड दिली.

गोरखनाथानीं पुष्कळ पदें केलीं आहेत. त्यांपैकीं कांहीं डॉ. मोहनसिंग यांनीं आपल्या पुस्तकांत दिलीं आहेत. पुढील हिंदी पद महत्त्वाचें आहे—
अवत न भरमो सिधा तेरी काइआ मधे सार। रहाउ। बोल्ते का खोज करना। जीवते ही उलटि मरना। सहिजही अकास चरना। काहे जमका डंड भरना। उतर परना पार ॥ १ ॥ महल की जब खबर पाई। सोध लीनें प्रान वाई। भइआ परचा मिठी धाई। बिना मूरति दिसटि आई। अलख अगम अपार ॥ २ ॥ सिखर भीतरि नाद बाजै। जरा मिरत उपाधि भाजै। सुनि सो धुनि डोरी लागै। तत्तु समद्दु झुणकार ॥ ३ ॥ मिटै दीन उपति नासी। अलखुलहु बसिउ सनिआसी। भणे गोरख सुनहु उदासी। चेतिआ निरकारि ॥ ४ ॥ हे सिद्धा, तू भटकू नकोस. सारभूत तत्त्व तुझ्याच शरीरांत आहे. जो बोलतो त्याचा शोध कर, जीवंत असतांच मृत्यूचा अनुभव घे आणि सहजाकाशांत संचार कर म्हणजे यमदंड भरल्याशिवाय तू परतीराला पोंचशील ॥ १ ॥ परमात्म्याच्या निवासस्थानाची वानमी मला कळल्याबरोबर मी प्राणांना शुद्ध व नियंत्रित केलें. मला साक्षात्कार झाला व माझें भटकणें थांबलें. मूर्तीवांचून मला दृष्टि

मनाचा जीव प्राण आहे जीवाचा आधार शून्य आहे व या अ
आधार ब्रह्मरूप असून तें अचिंत्य आहे. "रूप अरूप मन उ
ऐसा विचार मच्छेन्द्र कहे ॥" गो बो० १२० ॥ ज्याला रूप किंवा अ
अशा स्वरूपात मन उन्मन होऊन राहतें

"ज्ञान सुदीवा शब्द सुप्रकाश । सतोष वाती तेल निरास
दुवध्या मेटि अखडित रहे। ऐसा विचार मच्छिंद्र कहै ॥" गो

ज्ञान हा दिवा आहे, शब्द हा प्रकाश आहे आणि सतोष
आहे. दुवध्या मेटि=द्वैताचा नाश करून मनुष्यानें अखडित–एक

"सुरत सु साधिक शब्द सुसिद्धि ।
अमावस माया पर सु रिधि
दुवध्या मेटि निरतरि रहै ॥
ऐसा विचार मच्छेंद्र कहै ॥" गो बो० ११४

श्रवण किंवा ध्यान देणें हें साधना आहे आणि शब्द
"मी आहें" ही माया आहे आणि "तो आहे" ही रिद्धि आहे
हें द्वैत नाहीसें करण्याकरिता मनुष्यानें अतरात्म्यात वास करावा
शक्तीच्या पुढील उल्लेखात त्याचें ऐक्य सागण्याचा हेतु दिसतो

सुटली । षट्चक्राचे पदर मोकळी । ऋरिती झाली ॥" ही ओवी " इडा पिंगळा एकवटथि । गाठी तीन्ही सूटति । साही पदर फटयि । चक्राचे हे ॥ ॥ ६–२४४ ॥" या ज्ञानेश्वरीतील ओवीसारखी आहे.

गोरक्षविरचित "अमरनाथसंवाद" या पोथीचा काहीं भाग के. चांदोरकर यानीं भा. इ. स. मंडळाच्या १८३७ च्या वार्षिक इतिवृत्तात पान ३३ वर प्रसिद्ध केला आहे. या ग्रथात अनेक दृष्टान्तानीं अजातवाद आणि मायावाद सांगितला आहे—

नातरि नापिलिये वाझेचें लेंकरु त्रिभुवन भोगी. ससेंचेया सींगे
तिपटें हें बोलणेंचि लटिकें । तैसा दृश्य प्रपंचु असत्यचि लटिका
असे । मृगजळ जळीं नाहीं । परि मृगासि जळभ्रमु असे ।
कुसुममाळेचा नाथिरा मोगिया आभासे शुक्तिचा ठाइ
रजतबुद्धि लटिकी तैसा दृश्यप्रपंचु लटिकाचि परि दिसत असे :

नसलेल्या वाझेचा मुलगा मुळातच नसल्यामुळे त्याने राज्य केलें हे म्हणणें किंवा सशाला शिंगेंच नसल्यामुळें तीं तीक्ष्ण आहेत हे म्हणणें, जसें फुकट आहे त्याप्रमाणें दृश्यप्रपंच कधीं अस्तित्वातच नसल्यामुळे लटिका आहे. त्याने मनुष्य बद्ध होतो व नंतर मुक्त होतो हें म्हणणेंही फुकट आहे. तथापि मृगजळ मुळात मुळींच नसता मृगाना त्याचा आभास जसा होतो त्याप्रमाणें अज्ञानी जीवाना दृश्य प्रपंच भासतो. तो माल्यासर्प किंवा शुक्तिरजता-प्रमाणें लटका असला तरी भासनच असतो.

"तैसा दृश्यप्रपंचु पदार्थु अनित्यु । परी त्या प्रवाहो नित्य जाणावा" । दृश्य प्रपंच अनित्य असला तरीं प्रवाहरूपानें नित्य आहे हें गोरक्षनाथाचें म्हणणें मात्र ज्ञानेशानीं कोठें विवेचिल्याचें दिसत नाहीं. दृश्य प्रपंच मिथ्या असला तरी तो ज्याच्यावर भासतो तें तत्त्व नित्य आहे असें येथें सांगण्याचा गोरक्षनाथाचा उद्देश दिसतो.

एवढीये सृष्टीचें अढाळ । जेयाचेनि चाले ।
त्यातें ओळखें । तो या ससाराआतु सुखदु रें लिंपेना ॥

या सृष्टीचा एवढा खेळ ज्याच्यामुळें चालतो त्या सुखदु खातीत परमात्म्याला ओळखा असा गोरक्षनाथाचा उपदेश आहे.

गोरक्षनाथाचे शिष्य व निवृत्तिनाथाचे गुरु गयनीनाथ किंवा ग्यानी-ज्ञानी–ज्ञाननाथ याचें फारसें वाङ्मय प्रसिद्ध नाहीं. नाथसंप्रदायात गोरखनाथ

आली आणि मी अलभ्य, अगम्य व अमर्याद तत्त्व पाहिलें ॥ २ ॥ शिखरामध्यें नाद वाजत आहे आणि जरा मृत्यु पळालीं आहेत. नाद शून्यात मिळाला आहे आणि त्याच्या झंकाराबरोबर सत्याचा साक्षात्कार होत आहे. सामान्य लोक विषयात गुरफटतात तर संन्यासी अगम्य अशा गडावर राहतो. गोरख म्हणतो, हे साधका, मला निराकाराचें ज्ञान झालें आहे ॥ ३ ॥

मूर्तीवांचून म्हणजे सगुणोपासनेशिवाय केवळ योगाच्या साहाय्यानें अद्वैताचा अनुभव कसा घेतला याचें वर्णन गोरखनाथानीं या पद्यात सुरेख केलें आहे.

गंगा न जावूं जमुना न जावू न कोई तीरथ न्हावू।
आडुसट तीरथ है घटभीतर बाहिमे मन मल न्हावू ॥
फूल ना तोडू पत्तर ना फोडू ना कोई झाड सतावू।
बनबनकी मै लकडी ना तोडू ना कोई देवल जावू ॥
(ज्ञानेश्वराची प्रभावळ, पान २७९-८०)

या पद्यातही तीर्थयात्रा आणि देवदर्शन यांचें निरुपयोगित्व सांगून आपल्या देहात असणाऱ्या परमात्म्यात मन विलीन करण्याचा उपदेश केला आहे. गोरक्षनाथाच्या नावावर काहीं मराठी ग्रंथ व पद्येंही आहेत, पण तीं त्यानीं केलीं असतील असें वाटत नाहीं. त्याचा उपदेश त्याच्या मराठी शिष्यानीं मराठी भाषेंत त्याच्या नावानें लिहिला असण्याचाच संभव अधिक आहे.

पाषाणाची देउळें। पाषाणाचा देवो।
पाषाणाची पाउळी। तेथ न फिटे संदेहो।
कैसें बोलों पडितो। देवो कवणे ठाई।
निजलिंग न्याहाळिता। आम्ही तुम्ही नाहीं॥
(महाराष्ट्र सारस्वत, पान ३७)

या पद्यातही गोरक्षनाथानीं मूर्तिपूजेचें व सगुणोपासनेचें निष्फळत्व सांगून अंतरात्म्याला पाहिलें असतां मी-तूं हें द्वैत शिल्लक राहत नाहीं असें म्हटलें आहे.

"गोरक्षगीता" नावाचा मराठी ग्रंथ गोरखनाथाच्या नावावर आहे, पण तो गयनीनाथानीं लिहिला असावा असें महाराष्ट्र-सारस्वतकार भावे यांचें मत आहे. या ग्रंथातून योगाच्या काहीं ज्ञानेश्वरीसदृश ओंव्या त्यानीं उद्धृत केल्या आहेत. उदाहरणार्थ, "*इडा पिंगळा येकमेळीं। तिन्ही नाडींची ग्रंथी*

सुटली । पद्‌चक्राचे पदर मोकळी । करिती झाली ॥" ही ओंवी "इडा पिंगळा एकवटति । गाठी तीन्ही सुटति । साही पदर फुटति । चक्राचे हे ॥ ॥ ६–२४४ ॥" या ज्ञानेश्वरींतील ओवीसारखी आहे.

गोरक्षविरचित "अमरनाथसंवाद" या पोथीचा कांहीं भाग कै. चांदोरकर यांनीं भा इ. स मंडळाच्या १८३७ च्या वार्षिक इतिवृत्तात पान ३३ वर प्रसिद्ध केला आहे. या ग्रंथात अनेक दृष्टान्तांनी अजातवाद आणि मायावाद सांगितला आहे—

नातरि नापिलिये वांझेचें लेंकरु त्रिभुवन भोगी ससेंचेया सींगे
तिपटें हें बोलणेंचि लटिकें । तैसा दृश्य प्रपंचु असत्यचि लटिका
असे । मृगजळ जळीं नाहीं । परि मृगासि जळभ्रमु असे ।
कुसुममाळेचा नाथिला भोगिया आभासे शुक्तिचा ठाइ
रजतबुद्धि लटिकी तैसा दृश्यप्रपंचु लटिकाचि परि दिसत असे :

नसलेल्या वांझेचा मुलगा मुळांतच नसल्यामुळें त्यानें राज्य केलें हें म्हणणें किंवा सशाला शिंगेंच नसल्यामुळें तीं तीक्ष्ण आहेत हें म्हणणें, जसें फुकट आहे त्याप्रमाणें दृश्यप्रपंच कधीं अस्तित्वातच नसल्यामुळें लटिका आहे. त्यानें मनुष्य बद्ध होतो व नंतर मुक्त होतो हें म्हणणेंही फुकट आहे. तथापि मृगजळ मुळांत मुळींच नसतां मृगांना त्याचा आभास जसा होतो त्याप्रमाणें अज्ञानी जीवांना दृश्य प्रपंच भासतो. तो माळासर्प किंवा शुक्तिरजताप्रमाणें लटका असला तरी भासतच असतो.

"तैसा दृश्यप्रपंचु पदार्थु अनित्यु । परि त्या प्रवाहो नित्य जाणावा" । दृश्य प्रपंच अनित्य असला तरी प्रवाहरूपानें नित्य आहे हें गोरक्षनाथाचें म्हणणें मात्र ज्ञानेशानीं कोठें विवेचिल्याचें दिसत नाहीं दृश्य प्रपंच मिथ्या असला तरी तो ज्याच्यावर भासतो तें तत्त्व नित्य आहे असें येथें सांगण्याचा गोरक्षनाथाचा उद्देश दिसतो

एवढीये सृष्टीचें अढाळ । जेयाचेंनि चाले ।
त्यातें ओळख । तो या ससाराआंतु सुखद खें लिंपेना ॥

या सृष्टीचा एवढा खेळ ज्याच्यामुळें चालतो त्या सुखदु खातीत परमात्म्याला ओळखा असा गोरक्षनाथाचा उपदेश आहे.

गोरक्षनाथाचे शिष्य व निवृत्तिनाथाचे गुरु गयनीनाथ किंवा ग्यानीज्ञानी–ज्ञाननाथ यांचें फारसें वाङ्मय प्रसिद्ध नाहीं. नाथसंप्रदायात गोरखनाथ

हे कर्तबगार पुरुष झाल्यामुळें त्याच्याच नावावर बरेचसें वाङ्मय आहे. गयनी नाथाचे काहीं मराठी अभग आहेत त्यात "दृष्टीचें जें आगर । शून्याचें जें सार । तेंचि दशमद्वार । जाण बापा ॥ असा परब्रह्माचा "शून्याचें सार" म्हणून उल्लेख केला आहे व आत्मानुभवाचे योग हेंच साधन सांगितलें आहे —

एय क्षय करा धारणेसी धरा । आवरोनी वारा, वरुते पहा ॥ १ ॥
तयाचेनि बळें जिंकिजे कळिकाळा । घेइजे सोहळा आत्मचाचा ॥
मग भय नाहीं गहिनी म्हणे तुज । निवृत्तसी गुज सांगे कानीं ॥
(ज्ञानेश्वराची प्रभावळ, पान २८१)

ध्यान, धारणा, प्राणाचें नियत्रण व कुंडलिनी ऊर्ध्वगामी करून आत्म त्याचा सोहळा पहा असा या अभगात उपदेश आहे.

गयनीनाथाचे शिष्य आणि ज्ञानेशाचे गुरु निवृत्तिनाथ याच्याही अभगात परमात्मतत्त्व शून्य, निर्गुण निराकार व नामरूपातीत आहे असेंच म्हटलें आहे.—

नाही येथ काळ अवघें शून्यमय । निर्गुणी सामाय तनु माझी ॥१४०॥
मन गेलें शून्यीं ध्यान तें उन्मनीं । चित्त नारायणी दृढ माझें ॥१६८॥
नाहीं त्या आकार अवघाचि वैकुंठ । अद्वैत घनदाट ब्रह्ममाया ॥ ७६ ॥
• नामरूपी सोय नाही जया रूपा । तेथिलिये कृपा खेळो आम्ही ॥१८०॥
(आवटे याचा सतगाथा, शके १८३०)

अद्वैताचा पुरस्कार खालील अभगात केला आहे.—

एक देव आहे हा भाव पैं सोपा । द्वैतरूपें बापा पडसी नरकीं ॥
द्वेत साडीं अद्वैत धरीं । एक घरोघरी हरी नादे ।
सबाह्य कोंदलें परिपूर्ण विश्वीं । तोचि अर्जुनासि दृष्ट झाला ॥
गयनीप्रसादें निवृत्ति बोधु । अवघाचि गोविंदु अवघा रूपीं ॥ १६२॥
नेणें पैं द्वैत अवघेंचि अद्वैत । एक रूप मात करूं आम्हीं ॥१६६॥
द्वैताचा दुकाळ अद्वैताच्या देशीं । प्रपच उपवासी मेला त्या १८९
वासनेचें द्वैत साडुनि परतें । अद्वैता अरुतें भोगीं हरी ॥
निवृत्ति म्हणे द्वैत साडा साडा कथा । अद्वैत अच्युता नित्य सेवा ॥३१२॥

या अद्वैत तत्त्वाच्या ठिकाणीं द्वैताचा आभास, माया, अज्ञान व भ्रम यामुळें होतो. द्वेत हें मृगजळाप्रमाणें असत्य आहे हा भाव तर अनेक अभगात सांगितला आहे. काहीं अभग पहा—

मारुनि कल्पना निवडिलें सार । टाकिलें असार फोलकट ॥
धरिला तो हरि गोविलेंसे सर्व । विषयाची भाव सांडियेली ॥१२५॥
मृगजळाभासलहरी अपार । हा प्रपंच पसारा उदरीं जया ॥ ८९ ॥
नाही तेथे माया नाही तेथे छाया । निर्गुणाच्या आया ब्रह्मरूप ॥
निवृत्ति म्हणे तें कृष्णरूप सर्व । रोहिणीची माव सकळसृष्टि ॥९७॥
येथुनि हे सर्व आकारले भाव । रोहिणीची माव ऐसी आहे ॥२९६॥
अव्यक्ताचे घरीं व्यक्त पैं नांदे । मायेचेनि छंदें जग दावी ॥
निवृत्तिदेवीं धरिली माया हे असार । प्रपंचपरिवार निर्दाळिला ॥३६२॥
निद्रेचिया भुली स्वरूप विसरु । प्रकाशला थोरु आत्माराम ॥ १९९ ॥
तिमिर पडलें प्रपंच भासे । झांकोळला दिसे आत्मनाथ ॥
हरिविण दुजें चिंतितां निभ्रांत । अवघेंचि दिसत मायाभ्रम ॥ ३२६ ॥
गगनीं अभ्र चाले चंद्र असे निश्चळ । पृथ्वीतळीं बाळ चाले म्हणे ॥
भ्रमाचे भुलीव आलेंसे पडळ । प्रत्यक्ष केवळ डोळियांसी ॥
असें ते न दिसे नसे तें आभासे । विषयांच्या विषें धारलेसें ॥
निवृत्ति केवळ भ्रमाचा सांडला । अखंड व्यापिला हृषीकेश ॥३३०॥
संसारभ्रमें भ्रमले हे जीव । नेणती हे माव रोहिणीची ॥ ३४१ ॥

ज्ञानदेवांचे गुरु निवृत्तिनाथ यांचें या सृष्टीविषयीं व प्रपंचाविषयीं काय मत होतें तें स्पष्ट कळावें म्हणून हे उतारे सविस्तर दिले आहेत. ज्ञानेश्वरांची गुरुभक्ति किती श्रेष्ठ होती हें ज्ञानेश्वरीत त्यांनीं ठिकठिकाणीं केलेल्या गुरुस्तुतीवरून लक्षांत येतें. अशा गुरुभक्त ज्ञानेश्वरांनीं सृष्टि किंवा जगत् सत्य असल्याचें गुरुविरुद्ध मत प्रतिपादन करणें कितपत शक्य आहे हें कोणाच्याही लक्षांत येईल.

सृष्टि मिथ्या–माया आहे अशा व्यतिरेकात्मक वर्णनाप्रमाणें सर्व सृष्टि परमात्माच आहे असें अन्वयात्मक विवेचनही ज्ञानेशांप्रमाणें निवृत्तिनाथांनींही केलें आहे—

जेथें रूप रेखा ना आपण आसका । सर्व रूपें देखा हरि माझा ॥
नादभेद कळा जेथें भेद तुटी । ब्रह्मरूपें सृष्टि अवघी होय ॥ २४ ॥
निरालंब देव निराकार शून्य । मनाचेंही मौन हारपलें ॥...
मौनपणें लाठें द्वैत हें न साहे । तें नंदाघरीं आहे खेळेमेळें ॥
निवृत्ति आकार ब्रह्म परिवार । गोकुळीं साकार मूर्त ब्रह्म ॥ ४९ ॥

न साहे सगुण अरुपाचि निर्गुण । तो कृष्ण आपण गोपाळ सगें ॥६०॥
निवृत्ति साधन कृष्णरूपें सुख । निर्थी निश्वरूप हरी माझा ॥ ११३ ॥
ब्रह्मांडाच्या कोटी तरंगता उठी । आपआपासाठीं होत जात ॥ ११४ ॥
विस्तार हरीचा चराचर झालें । त्यामाजीं सानुलें गुरुदैवत ॥ १५३ ॥
हरिविण न दिसे जनवन आम्हां । नित्य हे पौर्णिमा सोळा कळी ॥१५८॥
आपणचि विश्व आपणचि विश्वेश । जेथे द्वैताद्वैत मावळलें ॥ ३६६ ॥

कृष्णाच्या सगुणोपासनेचा उपदेश करीत असतानाही त्याचें मूळ स्वरूप निर्गुण, निराकार असें आहे हें प्रत्येक ठिकाणी सांगण्यास निवृत्तिनाथ विसरलेले नाहींत.

अमृतानुभवाच्या पहिल्या प्रकरणात शिव शक्ती-समावेशें नमन करून शिवशक्ति आणि जीव यांचे ऐक्य प्रतिपादिलें आहे. तसें निवृत्ति, पुरुष आणि प्रकृति यांचें ऐक्य पुढील अभंगात आहे—

पुरुष प्रकृति नांदतात घरी । अखंड शेजारीं ब्रह्मसुखें ॥
निवृत्ति प्रकृति पुरुष नांदती । सर्वत्र श्रीपती होउनि ठेला ॥ १८८ ॥

जीव शिवाचें ऐक्य सूर्य किरणाच्या आणि दीप ज्योतीच्या दृष्टान्तानें सांगितलें आहे.

आम्ही किरण तू सूर्या । आम्ही अस्तु तू उदयो ॥ १९२ ॥
दीपाची कलिका दीपींचि सामावे । तैसा जीवशिव वोळखीवोजी ॥३३८॥

त्रिपुटीच्या अभावाचा, उन्मनी अवस्थेचा आणि योगाचा उल्लेख पुढील अभंगात आहे—

विरालें ते ध्येय ध्यान गेलें मनीं । मनाची उन्मनी एक जाली ॥ १५७ ॥
ध्येय ध्याता ध्यान ज्ञेय ज्ञाता ज्ञान । दृश्य द्रष्टा भान हारपती ॥ ३४७ ॥
भेदुनी कुंडलिनी गोल्हाट निकट । आत्माराम पेठ पांडुरंग ॥ ३९२ ॥
निवृत्ति म्हणे पर त्रिकुटी गोल्हाट । त्यावरील नीट वाट माझी ॥१४०॥

"गोरखबोधा"त पूर्वमार्गाच्या मूलाधारादि षट्चक्राचा निर्देश आहे. (५८,१३२) पण पश्चिममार्गाच्या त्रिकुट गोल्हाटादि चक्राचा उल्लेख नाहीं. तो निवृत्ति आणि ज्ञानेश्वर या दोघांच्याही ग्रंथात सांपडतो. पश्चिममार्गाचा उल्लेख असलेले अभंग दुसऱ्या एकाद्या ज्ञानदेवाचे असावे असें म्हटलें तर तसे उल्लेख निवृत्तिनाथाच्या अभंगातही सांपडतात व निवृत्ति दोन असल्याचा

पुरावा नाही. शिवाय ज्ञानेश्वरीत या मार्गाचे अप्रत्यक्ष उल्लेख असल्याचें मागें ११ व्या प्रकरणात दाखविलेंच आहे.

नाथपंथात सगुणोपासनेला प्राधान्य नाही. योग हेंच त्यांचें अद्वैतानुभवाचें प्रधान साधन आहे. त्यामुळें कृष्णभक्ति, पंढरीमाहात्म्य, नामस्मरणाचें महत्त्व हे विषय निवृत्तिपूर्व नाथांच्या ग्रंथात आढळत नाहीत. तथापि ईश्वराच्या सगुणस्वरूपाची भक्ति हें प्रधान साधन मानलें नसलें तरी नाथपंथात शिवोपासना आहे आणि गुरुभक्तीलाही फार महत्त्व आहे. गुरु हाच परमात्मा, ईश्वर समजून त्याची सेवा या पंथात केली जाते व त्याचें प्रतिबिंब ज्ञानेश्वरींत पडलें आहे. तसेंच सगुणोपासनेला नाथपंथाचा विरोध नाहीं. खुद्द गयनी-नाथांनींच निवृत्तिनाथांना कृष्णोपासना दिली होती असें म्हणतात. शिवाय निवृत्तिनाथांच्या कुळातही कृष्णोपासना होती. योग आणि अद्वैत तत्त्वज्ञान गुरुपरंपरेने व कृष्णोपासना प्राधान्याने कुलपरंपरेनें निवृत्ति-ज्ञानदेवांना प्राप्त झालेली दिसते. म्हणून या अद्वैत, योग आणि भक्तीचे पडसाद त्यांच्या वाङ्मयात सर्वत्र ऐकू येतात.

मच्छिंद्र, गोरख, गयनी व निवृत्ति यांचें तत्त्वज्ञान आतापर्यंत पाहिलें. त्यात शून्यवाद, निर्गुण, निराकार, नामरूपातीत अशा परतत्त्वाचा अद्वैतवाद, मायावाद, भ्रान्ति, अज्ञान इत्यादि साधनांनी अद्वैताची उपपत्ति, सृष्टीचें मृगजलवत् आभासकत्व, व्यतिरेक आणि अन्वय या दोन्ही पद्धतींनीं अद्वैताचें प्रतिपादन आणि योग व भक्ति या साधनांचा उपदेश आढळला. याच परंपरेंतील ज्ञानेशाचें तत्त्वज्ञानही यापेक्षा भिन्न नाही हें उघड आहे.

महाराष्ट्रातील दुसरी नाथपरंपरा मुकुंदराजाची आदिनाथ-हरिनाथ-रघुनाथ-मुकुंदराज अशी आहे. मुकुंदराजाचे विवेकसिंधु आणि परमामृत असे दोन ग्रंथ प्रसिद्ध आहेत. हरिनाथांना प्रत्यक्ष आदिनाथ शंकराचाच अनुग्रह झाला होता. त्यामुळें उत्तरेकडील नाथपंथाशी याचा संबंध आला नाहीं असें दिसते याच कारणामुळें की काय, मुकुंदराजांनी गोरख-ज्ञानेशाप्रमाणें योगाचा पुरस्कार केलेला नाहीं. त्र्यंबकप्रमाणें विवेकसिंधूच्या उत्तरार्धांत पहिल्या प्रकरणाच्या अखेर षट्चक्राचा उल्लेख करून "समाधि म्हणजे काहीं तू नव्हेस" असें शिष्याला गुरु सांगत आहे असें वर्णन आहे—

> एक आधारीं बंद घालिती । प्रसुप्त कुंडलिनीतें पवनें चेतविती ।
> षट्चक्रें भेदूनि नेती । ब्रह्मरंध्रासी ॥ १-९७ ॥

तेथें अनाहतध्वनीचेनि निकाशें । चित्त महाशून्यीं समरसे ।
तेथें परमकळा प्रकाशे । स्वयज्योति ॥ १–५८ ॥
तू मत्र ना अनुष्ठान । धारणा ना ध्यान ।
समाधी ना आसन । तेंही तू नव्हसी ॥ ६४ ॥

तथापि अष्टांगयोग हें एक जीवात्मैक्याचे साधन म्हणून त्यानीं मान्य केलें आहे. (विवेकसिंधु पूर्वार्ध ७–९७)

मुकुंदराजानीं विवेकसिंधूत शाकरतत्त्वज्ञानाचाच स्वीकार आणि विवेचन केल्याचें स्वत च सागितलें आहे—

शकरोक्तीवरी । मी बोलिलों मराठी वैखरी ।
म्हणूनि निर्धारावी चतुरीं । शास्त्रबुद्धी ॥ पू० ७–४७ ॥

तेव्हा अद्वैत आणि माया किंवा विवर्तवाद याचा त्यानीं पुरस्कार केला आहे हें वेगळें सागावयास नकोच.

तो (आत्मा) शून्यासारिखें कीर असे ।
परी शून्य नव्हे अनारिसें ॥ उ० ४–१७ ॥
तू दृश्य ना दर्शन । तत्त्वत नाही द्रष्टेपण ।
तू सत्तामात्र निरजन । ज्ञप्तिरूप ॥ उ० ४–५६ ॥

असें परमात्म्याचें स्वरूप आहे. ज्या ठिकाणी मी तू हा भेद नाहीं, जेथें कल्पनेचें आभाळ निरून गेलें आहे, जीवेश्वर जेथें समरस झाले आहेत व शिवशक्तींचा जेथें समयोग झाला आहे अशी निर्विकल्प समाधि म्हणजेच महासुखाचा सुकाळ असलेली ब्रह्मस्थिति होय (पू० २–४१ ते ४७). कल्पना नष्ट केली म्हणजे जीवब्रह्मातील भिन्नत्व उरत नाही (६१) व माया–अविद्या ही नष्ट होतात (६५). जीवाला आत्मविषयक अज्ञान जोपर्यंत असतें तोपर्यंत त्याला जन्ममरण चुकत नाहीं (७२). तत्त्वत जो शिव आहे तो वृथाच जीव झाला आहे. महावाक्याच्या उपदेशानें त्याला आत्मबोध करावा (पू० ७–१४२ ४३). परब्रह्माला मायेमुळे ईश्वरत्व येते व अविद्येमुळें जीवत्व येतें म्हणून अविद्या व माया याचा निरास झाला कीं, जीवेश्वराचें ऐक्य होतें (पू० ७–३७) ब्रह्म हें निर्विकार जसें असतें तसेंच असतां तेथें जो अन्यथा भास, रज्जुसर्प किंवा मृगजलाप्रमाणें होतो त्याला विवर्त म्हणतात (पू० २–२६ ते २८).

तैसा ब्रह्मीं जगदाकार । जो विवर्त उठिला अपार ।
तो मिथ्याचि हा निर्धार । ब्रह्मचि साच असे ॥

सर्व असता सर्व निमालें । केवळ ब्रह्मचि उरलें ।
ऐसें सहारण केलें । विवेकें आत्यंतिकें ॥ (उ० ५–७०–७१)
माया ब्रह्मींचा विवर्त । तो मिथ्या ऐसा सिद्धान्त ।
तत्कार्य प्रपंच अनित्य । हें काय बोलावें ॥ (उ० ६–५९)

आता अन्वयात्मक विवेचन पहा—

म्हणूनि मिथ्याभूत माया । विश्व मायामय जाणूनिया ।
तरी ब्रह्म तें अद्वय । का न म्हणावें ॥ पू० ३–४३ ॥
जें मिथ्यात्वें कार्य असे । साचासारिखें आभासे ।
गगनीं गंधर्वनगर जैसें । नाथिलेंचि ॥ ४४ ॥
ऐसी माया उठिली । ते परब्रह्मीं अधिष्ठिली ।
ते प्रकृति बोलिली । साख्यमतें ॥ ४५ ॥
हे माया मूळ प्रकृति । परम पुरुषाची निजशक्ती ।
तियेसी तेणेंसी संगती । अवधारिजो ॥ ४६ ॥

जो जो घट निपजतो तो तो आधींच आकाशानें व्यापलेला असतो. त्याप्रमाणें जें जें तत्त्व निपजतें तें तें चैतन्यानें व्यापलेलें असतें. तरंगाला जसें जळानें व्यापिलें असतें त्याप्रमाणे मायेला परब्रह्मानें व्यापलें असतें. जें मायेला व्यापतें त्याला सगुण ब्रह्म म्हणतात, किंवा मायोपाधिक ब्रह्म म्हणतात. (४७ ते ९०)

तें (प्रकृति) वेद्य तो वेत्ता । ते ज्ञेय तो ज्ञाता ।
परी नवल अभिन्नता । तया दोघांची ॥ ९१ ॥

वरील विवेचन अमृतानुभवातील शिव-शक्ति-विवेचन समजण्याला उपयोगीं पडेल. मायेलाच साख्य प्रकृति असें म्हणतात व या प्रकृतीलाच येथें परमपुरुषाची निजशक्ति म्हटलें आहे यावरून अमृतानुभवातही माया व प्रकृति यानाच शक्ति म्हटलें आहे हें स्पष्ट होतें. ब्रह्म-मायेवर व पुरुष-प्रकृतीवर पतिपत्नींचें रूपकही तसेंच केलें आहे—

तयेच्या गुणीं भुलला । आपण तोचि जाला । ऐसा घराचार मांडिला । दोघा तया ॥ ते सगुण वनिता । तो निर्गुण भर्ता । परी दोघांची एकोपजीविका । नवल हें पैं ॥ पू० ७–१२४–२५ ॥ तो समस्त मायेचा गोसावी । सत्तामात्रें सर्वांतें जीववी । ब्रह्मादिकांतें चेष्टवी । सृष्टयादि व्यापारीं ॥ तीं अनादि घर चरौतें । त्यांहीं ब्रह्मादि प्रपंचातें । न सांडिती एकमेकांतें । छाया तनु जैसी ॥

एकेंवीण एक नाही। हे नवल प्रमेय पाहीं ॥ उ० ६–४ ते ६ ॥ पुरुष आणि प्रकृति व ब्रह्म आणि माया यांच्या अभिन्नत्वाचें हें वर्णन अमृतानुभवात (१–८,१०) याच भाषेंत केलें आहे.

असो हे माया अविद्या सबंधें। तूंचि जीवेश्वर भेदें।
जाहलासी पूर्ण विनोदें। विश्वाकार गा ॥ पू० ७–४१ ॥

येथें आत्माच विश्वाकार झाल्याचें सांगितलें आहे. सागरतरंगाच्या दृष्टान्तानें त्याचें अभिन्नत्व (पू. ७–,४७,५० मध्ये वर्णिलें आहे.)

तत्त्वतः अद्वैतचि असे। द्वैत नाथिलेंचि आभासे।
तें मूढजनासी साच ऐसें। वाटतसे पैं ॥ ९४ ॥
अज्ञान वृथाचि उठिलें। नसून हें ॥ ११७ ॥

अज्ञान व तन्मूलक द्वैत मुळात नाहीच. अज्ञानी जीवाना तें भासते. ज्ञान्याला भासत नाही.

तैसे आदिअतीं ब्रह्मचि असे। मध्यें प्रपंचाकार दिसे।
परी सर्वही ब्रह्म असे। वेदीं बोलिलें जे ॥
जो आपण ब्रह्म जाला। तो प्रपंचातें विचारूं गेला।
तव ब्रह्मचि प्रपंच देखिला। समूळ हा ॥ पू० ७–५७–५८ ॥
आता असो हा ब्रह्मींचा निर्वत। गुणसाम्यादि समस्त।
प्रपंच ब्रह्मेंशी व्यतिरिक्त। तो कांहींच नव्हे ॥
जे जें जेणेंवीण नाही। तेंचि ते वस्तु पाहीं।
या परी सकळ ब्रह्मही। प्रपंचजात ॥
जेसा रज्जुवीण सर्प। काहीच न भासे तो आरोप।
म्हणूनि रज्जूच तद्रूप। ऐसें जाणावें ॥
ना तरी आपुलेंनि आंगें। जळचि तरंगाकारें होंलागे।
तैसें ब्रह्म आभासू लागे। प्रपंचाकारें ॥
अलंकाराची कुसरी। सोनेंचि भासे नानापरी।
तैसें पाहाता तत्त्वनिर्धारीं। ब्रह्मचि विश्वरूप हें ॥ उ० ९–४६ ते ५०

ब्रह्म आणि प्रपंच यांचें ऐक्य दाखविण्याकरिता अमृतानुभवाप्रमाणेंच येथेही रज्जुसर्प, जलतरंग व सुवर्णालंकार यांचे दृष्टान्त एकाच ठिकाणीं घेतले आहेत. त्यावरून अन्वयात्मक विवेचनाची पद्धति सर्वत्र सारखीच कशी आहे तें लक्षात येईल. व ब्रह्मापेक्षा भिन्न अशा प्रपंचाची सत्यता सांगण्याकरिता

अन्वयात्मक विवेचन केलें जात नसून ब्रह्मापेक्षा भिन्न असें कांहींच नाहीं, जें जें भासतें तें ब्रह्मच आहे हें दाखविण्याकरितां तें केलें असतें हेही वरील विवेचनावरून स्पष्ट होईल.

तैसें अचेतन हें निखिल। चैतन्यासी नाहीं वेगळ।
म्हणूनि ब्रह्मचि केवळ। तूंचि एक ॥ पू० ७-६४ ॥

अचेतन सृष्टि हीसुद्धा चैतन्यापेक्षा वेगळी नाहीं. म्हणून तू केवळ ब्रह्मच आहेस. या गुरूपदेशावर शिष्य शंका विचारतो—तव शिष्यें विनविजे। "सर्व ब्रह्म" श्रुति बोलिजे। तरी विषयसंगें का बुडिजे। भवसागरीं ॥ (६५) जर सर्वच ब्रह्म आहे तर विषयाच्या संगानें मनुष्य संसारात का बुडतो? "ऐशा आक्षेपीं उत्तर। बोलिजेल सुंदर। तें ऐक तू चतुर। अधिकारभेदें ॥६६ अद्वैतबोधाविण। विषयसंगें पडे बंधन। जैसें निजशंके मरण। भ्रमितासि गा ॥ ६७ ॥ जैसी पयीची सिंदोरी। वेगळी विटाळे नानापरी। एकत्व झालिया दुसरी। काय विटाळाची ॥ ६८ ॥ देहादिक विषयजात। ब्रह्मचि कीर समस्त। तथापि त्यजिती विरक्त। नेति नेति मुखें ॥ ६९ ॥ जे जे वस्तु अनामा। ते ते त्यजावी महात्मा। तरी स्वयंप्रकाशात्मा। सहजचि भेटे ॥ ७० ॥

अन्वय-व्यतिरेकाचें विवेचन हें अधिकारीभेदानें आहे हें वरील ओव्यांत स्पष्ट केलें आहे. ब्रह्मापेक्षा जगत् भिन्न व सत्य आहे अशी अज्ञान-मूलक समजूत जोंपर्यंत असते तोंपर्यंत व्यतिरेकात्मक विवेचनानें ती नष्ट करावी लागते. अद्वैतबोध झाला म्हणजे ब्रह्मव्यतिरिक्त कांहीं नाहींच असें समजतें व "सर्वं खलु इदं ब्रह्म" या अन्वयात्मक उपदेशाचा तो अधिकारी होतो. एकाच ग्रंथात अन्वय-व्यतिरेकात्मक वर्णनें अधिकारीभेदानें केलीं जातात हें यावरून स्पष्ट होईल. "अगा सर्वही आपण व्हावें। अथवा कांहींच न व्हावें। कांहींच न होऊनि असावें। नेणू काई जें॥ पू० ७-५४ ॥ या ओंवीतील पहिला चरण अन्वयात्मक आहे तर दुसरा व्यतिरेकात्मक आहे. "सर्व असतां सर्व निमालें। केवळ ब्रह्मचि उरलें ॥ उ० ५-७१ ॥ यातील एकन्या पहिल्याच चरणांत अन्वयव्यतिरेकात्मक दुहेरी विधान आहे. ब्रह्म व्यतिरिक्त कांहींच नसल्यामुळें "सर्व ब्रह्मच आहे", तद्व्यतिरिक्त कांहीं आहे किंवा होतें असें जे समजतात त्यांच्या अपेक्षेनें "सर्व निमालें" असें म्हटलें आहे. मुकुंदरायाच्या या विवेचनाचा उपयोग ज्ञानेश्वराच्या ग्रंथातील अन्वयव्यतिरेकात्मक विधानाची संगति लावण्यास चांगला होईल.

ब्रह्मस्वरूपाच्या ठिकाणी अविद्या व तत्सापेक्ष विद्याही नाही—.

जेथे विद्या ना अविद्या । जें अनुपम्य स्वसवेद्या ।
तें जाणावें सुविद्या । ब्रह्मस्वरूप त ॥ पू० ३–१६ ॥
तें ध्यानेवीण ध्यायिजे । चिंतणेंवीण चिंतिजे ।
जाणणेवीण जाणिजे । परब्रह्म तें ॥ २२ ॥
ज्ञाता ज्ञान ज्ञेय । हे जेथें नाहीं त्रितय ।
तें परब्रह्म अप्रमेय । जाणावें पैं ॥ पू० ३–८ ॥

ब्रह्म हें एकच एक सर्वत्र असल्यामुळें तेथें ज्ञाता ज्ञान ज्ञेय या त्रिपुटीचा अभाव असतो. त्याच्या दृष्टीने अविद्या कधीच अस्तित्वात नसल्यामुळें बधही कोणाला झालेला नाही व त्यामुळें मोक्षही खोटाच आहे—

येथें परिहार सागेन । जें लटिकेंचि बधन ।
तेथें मोक्ष तो कवण । साच मानी ॥ उ० ८–१० ॥
आत्मयासि जें जें बधन । तें तव प्रसिद्धचि अज्ञान ।
त्यासी तरी लटिकेपण । निस्तारें सागितलें ॥ ११ ॥
जरी अज्ञान साच होतें । तरी कैसेनि सहरते ।
आणि मोक्ष तेणें मतें । केंवि घडे ॥ १२ ॥

ज्ञानेश्वराप्रमाणेंच ज्ञान अज्ञानाचा व बधमोक्षाचा अभाव मुकुदराजानी प्रतिपादिला आहे. तथापि ज्या जीवाना हें अद्वैतज्ञान झालें नाही त्याना तें होऊन जीवन्मुक्ति प्राप्त व्हावी म्हणून श्रीहरीची उपासना (पू० २–९४) व नवविध भक्तीचा उपदेशही मुकुदराजानी केला आहे—

नवलक्षण भजनें । सर्वेश्वर आभारलेपणे ।
ज्ञान देउनि बधनें । तोडी निजसेवकाची ॥ पू० ९–२४ ॥

एकदा बधमोक्ष खोटे आहेत असे म्हणणें व एकदा भक्तीनें बधातून मुक्त होतो असें म्हणणें ज्ञान्याच्या व अज्ञान्याच्या अपेक्षेनें आहे हें उघड आहे.

अशा रीतीनें महाराष्ट्रातील ज्ञानेश्वरपूर्वकालीन नाथपथाच्या दोन्ही परपरानी अद्वैताचा व मायावादाचा स्वीकार केला असून अन्वय व्यतिरेकाच्या पद्धतीनें अद्वैताचे विवेचन केलें आहे. मुकुदराजाच्या पोथीतील " शकरा " चा उल्लेख शकराचार्यांचा नाही असे मानिलें तरी त्याचें तत्त्वज्ञान शाकरतत्त्वज्ञानाप्रमाणेंच आहे हें वरील विवेचनावरून लक्षात येईल. त्याच्या परमामृत ग्रथातही विवेकसिंधूचेच सिद्धान्त त्यानीं सागितले आहेत—

जैसा सर्व पटामाजि येक ततु । तैसा तू विश्वभरितु ।
सर्व व्यापूनि निरहितु । अलिप्त तू ॥ १–७ ॥
ही अनेक सगुणरूपें । तू धरसी आपुलेनि व्यापें ।
शिवशक्तीचीं साकार रूपें । दाविसी तू ॥ ८ ॥
माया अविद्यासंबधें । जीव ईश्वर होसी भेदें ।
हाहि आपुलेनि विनोदें । खेळ तुझा ॥ १६ ॥
जीवेश्वराची मिळणी । होय परमपद–निर्वाणीं ।
तेथें द्वैतबुद्धीची कडसणी । तुटोनि जाय ॥ २–१९ ॥
दृश्य मृगजळ आभासन । तें करूनिया निरसन ।
तू पाहे बा कवण । आपण ऐसें ॥ ५–३३ ॥
त आत्मा स्वयप्रकाश । तेथें नेणिव ही मिथ्याभास ।
तो निरसिता तू अविनाश । स्वत सिद्ध ॥ ६–९ ॥

या ओंव्यावरून परमामृतातील विवरणाची कल्पना येईल.

गोरखनाथानींही शंकराचार्यांनीं पुनरुज्जीवित केलेल्या औपनिषद् कल्पनाचा स्वीकार केला आहे असें डॉ. मोहनसिंग यांचें मत आहे.[3] गोरखबोधातील मच्छिंद्रगोरखसंवाद, अमरनाथसंवाद, गोरक्षनाथाचा पर्दे व गयनीनाथ आणि निवृत्तिनाथ यांचें जें तत्त्वज्ञान वर पाहिलें त्यावरून डॉ. मोहनसिंग यांचें मत बरोबर आहे हें लक्षात येईल गोरखनाथाचा योग हा हठयोग नसून मनोजयात्मक राजयोग होता हें त्यांचें म्हणणें मात्र पटणारें नाही[4] कारण गोरखबोधात " गिगनि चढि हसा पीवै पाणी उल्टि सकती

---

3 One might only add that there was indeed as back ground behind Nathism Tantric Buddhism and Buddhist Yogachara but there was also Upanishadism, then resuscitated recently by Sankara, the Saivite-cum-Vedantist and Gorakh as a Saiva only took up and taught Upanishadic Yoga using however along with purely Upanishadic ideas and practices such ideology as had been developed or originated by both Vigyanvadis and Sunya vadis among the Buddhists — Gorakhnath and Medieval Mysticism,' page xx

4 It is the internalistic Yoga the Yoga of the mind wherein the mental and moral equivalents of outer, external ceremonies postures and practices are to be found and observed To practise it, the control of sex is necessary, but such a mental Yoga can be carried on in

ब्रह्मस्वरूपाच्या ठिकाणी अविद्या व तत्सापेक्ष विद्याही नाही—

जेथें विद्या ना अविद्या । जें अनुपम्य स्वसंवेद्या ।
तें जाणानें सुविद्या । ब्रह्मस्वरूप तू ॥ पू० ३–१६ ॥
तें ध्यानेवीण ध्यायिजे । चिंतणेवीण चिंतिजे ।
जाणणेंवीण जाणिजे । परब्रह्म तें ॥ २२ ॥
ज्ञाता ज्ञान ज्ञेय । हें जेथें नाही त्रितय ।
तें परब्रह्म अप्रमेय । जाणावें पैं ॥ पू० ३–८ ॥

ब्रह्म हें एकच एक सर्वत्र असल्यामुळें तेथें ज्ञाता ज्ञान ज्ञेय या त्रिपुटीचा अभाव असतो. त्याच्या दृष्टीने अविद्या कधीच अस्तित्वात नसल्यामुळें बंधही कोणाला झालेला नाही व त्यामुळें मोक्षही खोटाच आहे—

येथें परिहार सांगेन । जें लटिकेंचि बंधन ।
तेथें मोक्ष तो कवण । साच मानी ॥ उ० ८–१० ॥
आत्मयासि जें जें बंधन । तें तंव प्रसिद्धचि अज्ञान ।
त्यासी तरी लटिकेंपण । निस्तारें सांगितलें ॥ ११ ॥
जरी अज्ञान साच होतें । तरी कैसेनि सहरतें ।
आणि मोक्ष तेणें मतें । केंवि घडे ॥ १२ ॥

ज्ञानेश्वराप्रमाणेंच ज्ञान अज्ञानाचा व बंधमोक्षाचा अभाव मुकुंदराजानी प्रतिपादिला आहे. तथापि ज्या जीवाना हें अद्वैतज्ञान झालें नाही त्याना तें होऊन जीवन्मुक्ति प्राप्त व्हावी म्हणून श्रीहरीची उपासना (पू० ३–९४) व नवविध भक्तीचा उपदेशही मुकुंदराजानी केला आहे—

नवलक्षण भजनें । सर्वेश्वर आभारलेपणें ।
ज्ञान देऊनि बंधनें । तोडी निजसेवकाचीं ॥ पू० ९–२४ ॥

एकदा बंधमोक्ष खोटे आहेत असें म्हणणें व एकदा भक्तीनें बंधातून मुक्त होतो असें म्हणणें ज्ञान्याच्या व अज्ञान्याच्या अपेक्षेने आहे हें उघड आहे

अशा रीतीने महाराष्ट्रातील ज्ञानेश्वरपूर्वकालीन नाथपंथाच्या दोन्ही परंपरानी अद्वैताचा व मायावादाचा स्वीकार केला असून अन्वय व्यतिरेकाच्या पद्धतीनें अद्वैताचें विवेचन केलें आहे. मुकुंदराजाच्या पोथींतील " शंकर " चा उल्लेख शंकराचार्यांचा नाही असें मानिलें तरी त्याचें तत्त्वज्ञान शांकरतत्त्वज्ञानाप्रमाणेंच आहे हें वरील विवेचनावरून लक्षात येईल. त्याच्या परमामृत ग्रंथातही विवेकसिंधूचेच सिद्धान्त त्यानी सांगितले आहेत—

जैसा सर्प पटामाजि येक ततु । तैसा तू विश्वभरितु ।
सर्व व्यापूनि निरहितु । अलिप्त तू ॥ १–७ ॥
ही अनेक सगुणरूपें । तू धरसी आपुलेनि व्यापें ।
शिवशक्तीची साकार रूपें । दाविसी तू ॥ ८ ॥
माया अविद्यासवर्थे । जीव ईश्वर होसी भेदें ।
हाहि आपुलेनि विनोदें । खेळ तुझा ॥ १६ ॥
जीवेश्वराची मिळणी । होय परमपद–निर्वाणीं ।
तेथें द्वैतबुद्धीची कडसणी । तुटोनि जाय ॥ २–१९ ॥
दृश्य मृगजळ आभासन । तें करूनिया निरसन ।
तू पाहें वा करण । आपण ऐसें ॥ ५–२३ ॥
तू आत्मा स्वयप्रकाश । तेथें नेणिव ही मिथ्याभास ।
तो निरसिता तू अविनाश । स्वत सिद्ध ॥ ६–९ ॥

या ओव्यावरून परमामृतातील विवरणाची कल्पना येईल.

गोरखनाथानीही शकराचार्यांनीं पुनरुज्जीवित केलेल्या औपनिषद् कल्पनाचा स्वीकार केला आहे असे डॉ. मोहनसिंग याचें मत आहे.[3] गोरखबोधातील मच्छिंद्रगोरखसवाद, अमरनाथसवाद, गोरक्षनाथाचीं पदें व गयनीनाथ आणि निवृत्तिनाथ याचें जें तत्त्वज्ञान वर पाहिलें त्यावरून डॉ मोहनसिंग याचें मत बरोबर आहे हें लक्षात येईल गोरखनाथाचा योग हा हठयोग नसून मनोजयात्मक राजयोग होता हें त्याचें म्हणणें मात्र पटणारें नाहीं.[4] कारण गोरखबोधात "गिगनि चढि हसा पीवै पाणी उल्टि सकती

3 One might only add that there was indeed as back ground behind Nathism Tantric Buddhism and Buddhist Yogachara but there was also Upanishadism then resuscitated recently by Sankara, the Saivite-cum-Vedantist and Gorakh as a Saiva only took up and taught Upanishadic Yoga using however along with purely Upanishadic ideas and practices such ideology as had been developed or originated by both Vigyanvadis and Sunya vadis among the Buddhists — Gorakhnath and Medieval Mysticism," page xx

4 It is the internalistic Yoga, the Yoga of the mind wherein the mental and moral equivalents of outer, external ceremonies postures and practices are to be found and observed To practise it, the control of sex is necessary, but such a mental Yoga can be carried on in

आप घरि आणि " ॥ ३८ ॥ या कवितेंत "उलट्या शक्तीनें " ऊर्ध्वगामी कुंडलिनीचाच उल्लेख आहे. १३२ व्या कवितेत साही चक्राचा उल्लेख करून " निलाट चक्रि लागै समाधि " असें सांगितलें आहे व "मन पवन साधता ते तौ जोगी। पापे न लीपते पुने न हारते ॥ १३३ ॥ या ओळीनें गोरखबोधाची समाप्ति झाली आहे. तींत मनाप्रमाणेंच पवन-प्राण विजयाचाही स्पष्ट उल्लेख असल्यामुळें कुंडलिनी जागृत व ऊर्ध्वगामी करून षट्चक्राच्या भेदानें समाधि साधणाऱ्या हठयोगाचाच पुरस्कार गोरखबोधात असल्याचें स्पष्ट दिसतें. ज्ञानेश्वरांनीं सहाव्या अध्यायात या कुंडलिनीचें व तिच्या ऊर्ध्वगमनाचें वर्णन केलें आहे तें नाथसंप्रदायातील परंपरेला अनुसरूनच केलें आहे "वेदोपनिषदांनी प्रगट केलेला व शंकराचार्यांनी विशद रीतीनें प्रतिपादिलेला अद्वैत सिद्धान्त नाथसंप्रदायानें स्वीकारलेला असून योगमार्गानें त्याचा अनुभव घेण्यास शिकविलें आहे." (मराठी वाङ्मयाचा इतिहास, खंड १, पान ४८७) हा श्री पांगारकरांचा सिद्धान्त यथार्थ आहे हें नाथपंथीय तत्त्वज्ञानाच्या वरील विवेचनावरून स्पष्ट दिसेल. नाथपंथाच्या अशा परंपरेत निर्माण झालेल्या व या परंपरेशीं एकनिष्ठ असलेल्या ज्ञानेश्वरांनी स्वत च्या परंपरेशीं विसंगत आणि शंकराचार्यांपेक्षा भिन्न असें जगत्सत्यत्ववादी तत्त्वज्ञान प्रतिपादिलें आहे असें कोणी म्हटलें तर तें खरें कसें मानितां येईल ? ज्ञानेश्वराच्या आणि नाथपंथाच्या तत्त्वज्ञानाचा जो प्रपंच आतापर्यंतच्या प्रकरणांतून केला आहे त्यावरून मच्छिंद्र-गोरख आणि गयनी निवृत्ति या गुरुशिष्यांच्या जोड्यांनी जें तत्त्वज्ञान प्रतिपादिलें आहे तेंच ज्ञानेश्वरांना प्रभावी वाणीनें व पद्धतीनें आपल्या ग्रंथात सांगितलें आहे ही गोष्ट सहज लक्षात येण्यासारखी आहे.

---

married life by suitable and requisite abstinence Mendicancy and Monastic life are not indispensable There is no demand in this for rigorous Hatha exercises—It is a kind of Rajayoga of the *Upanishads* open to all classes requiring a mental and moral detachment'— '*Gorakhnath and Medieval Mysticism* page 28

प्रकरण चौदावें

ज्ञानेश्वर आणि चार इतर आचार्य

पं० पांडुरंगशर्मा यांनीं ज्ञानेश्वर हे शंकराचार्यांचे अनुयायी नाहींत हें दाखविण्याकरितां जो पहिलाच लेख लिहिला त्यांत पुढील विधानें केलीं आहेत.—" रामानुजाचार्यांनी आपल्या श्रीभाष्यामध्यें शंकराचार्यांचा अविद्यावाद खोडून काढण्याकरितां जी विधानें केलीं आहेत त्या विधानांचा ज्ञानेश्वरांनीं अनुभवामृतामध्यें आपल्या स्वमतप्रतिपादनांत यथायोग्य उपयोग केला आहे....ज्ञानेश्वरांनीं रामानुजीय विधानांची केलेली यथायोग्य योजना तज्ज्ञांस आनंद देणारी, मान डोलविण्यास लावणारी व आश्चर्यचकित करून सोडणारी अशी बहारीची झाली आहे. ज्ञानेश्वरांनीं आपले तत्त्वज्ञानाचा विधायक भाग विष्णुस्वामी परंपरेंतील (वाल्लभ सांप्रदायांतील) विधायक तत्त्वज्ञानाशीं जवळचेंच नाते लागेल व परस्परांचे बरेचसे गुण जमतील अशा थाटाचा मांडला आहे."[1] या विधानांपैकीं शंकराचार्यांचा अविद्यावाद खोडण्याकरितां रामानुजीय विधानांचा ज्ञानेश्वरांनीं कितपत उपयोग केला आहे याचें परीक्षण मागें सातव्या प्रकरणांत केलें. आतां या प्रकरणांत प्रथमतः ज्ञानेश्वर आणि वल्लभाचार्य यांच्या तत्त्वज्ञानांत कितपत जवळचें नातें आहे तें पहावयाचें आहे.

वस्तुत: शंकराचार्य व ज्ञानेश्वर यांच्यानंतर वल्लभाचार्य झालेले असल्यामुळें ज्ञानेशांनीं वाल्लभ संप्रदायाशीं जवळचें नातें लागेल अशी मांडणी केली आहे असें म्हणण्यापेक्षां वल्लभाचार्यांनीं शंकर व ज्ञानेश यांच्याशीं सदृश अशी मांडणी केली आहे असें म्हटलें पाहिजे. ज्ञानेशांनंतर झालेल्या वल्लभाचार्यांच्या तत्त्वज्ञानांतील कांहीं भाग ज्ञानेशांनीं घेतला असें म्हणतां येत नसल्यामुळें विष्णुस्वामी परंपरेचा आधार पांडुरंगशर्मा यांनीं घेतला आहे. पण हा आधार वाटतो तितका खंबीर नाहीं. वल्लभाचार्य हे विष्णुस्वामी परंपरेंतील होते असें

---

१ पंडित पांडुरंगशर्मा—ज्ञानेश्वर महाराज व इतर तत्त्ववेत्ते, चिन्मयजगत्–ऑगस्ट सप्टेंबर १९२१

डॉ. भांडारकर यांनीं म्हटलें आहे,[2] व नाभाजीनें भक्तमालेंत विष्णुस्वामी–ज्ञानदेव–नामदेव, त्रिलोचन आणि वल्लभाचार्य अशी परंपरा दिली आहे ती उद्धृत करून विष्णुस्वामी हे ज्ञानेश्वराचे गुरु असल्याची प्रसिद्धि महाराष्ट्रांत नाहीं अशी टीकाही डॉ. भांडारकरांनी केली आहे. ज्ञानदेव हे वल्लभाचार्यांच्या गुरूचे आजेगुरु होते ही नाभाजीनें दिलेली माहिती हल्लींच्या वल्लभ-सांप्रदायिकांना कितपत मान्य होईल ही शंकाच आहे. शिवाय वल्लभाचार्य हे विष्णुस्वामी संप्रदायातील होत हा सिद्धान्तही आता डळमळूं लागला आहे. कारण भागवतावर वल्लभाचार्यांनी केलेल्या सुबोधिनी टीकेंत विष्णुस्वामींच्या अनुयायांना तामसी म्हटलें आहे. वल्लभाचार्य हे स्वतःच विष्णुस्वामींचे अनुयायी असते तर त्यांनी अशी टीका कशी केली असती? असें म. म. श्रीधरशास्त्री पाठक यांनीं अणुभाष्याच्या उपोद्घातांत म्हटलें आहे.[3] अशा रीतीनें वल्लभाचार्य हे विष्णुस्वामींच्या परंपरेंतील नसल्यामुळे व ज्ञानेशानंतर झालेल्या वल्लभाचार्यांच्या तत्त्वज्ञानांतील काहीं भाग ज्ञानेशांनी घेणें संभवनीय नसल्यामुळें "ज्ञानेश्वरांनीं विष्णुस्वामी परंपरेंतील (वाल्लभ संप्रदायांतील) तत्त्वज्ञानाशीं जवळचें नातें लागेल अशा थाटाचा आपल्या तत्त्वज्ञानाचा विधायक भाग मांडला आहे" हा पांडुरंगशर्मी यांचा सिद्धान्त लटका पडला आहे. तथापि वल्लभाचार्यांच्या तत्त्वज्ञानांतील प्रमुख सिद्धान्त काय आहेत व त्यांच्याशीं ज्ञानेशाचें कितपत साम्यवैषम्य आहे तें थोडक्यांत पाहू.

अणुभाष्याच्या संस्कृत उपोद्घातांत म. म. श्रीधरशास्त्री पाठक यांनीं सांगितलेल्या वल्लभाचार्यांच्या तात्त्विक सिद्धान्ताचा सारांश पुढीलप्रमाणें

---

2 "Vallabha's Vedantic theory is the same as that of an earlier author of the name of Visnuswamin'—"Vaisnavism, Shaivism etc', p 109

३ तथैवच भांडारकरमहाभागा बुह्लरमहोदया अन्येऽपि केचित् श्रीमद्वल्लभाचार्या विष्णुस्वामिमतानुयायिन इति वर्णयन्ति किंतु तन्न युक्तम्। यतः श्रीमद्वल्लभाचार्या श्रीमद्भागवत तृतीयस्कंधद्वात्रिंशत्तमाध्याये ३७ तमे श्लोके सुबोधिन्यां . स्वयमेव एवं निर्दिशंति—"उक्तानां भक्तिभेदानां सगुणनिर्गुणभेदप्रतिपादनार्थं चातुर्विध्यमाह–प्रावोचमिति । भेदं पारमार्थिकं इति शास्त्रं पुरस्कृत्य त्रिविधो भक्तियोग उक्तः तं च सांप्रतं विष्णुस्वाम्यनुसारिण तत्त्ववादिनः रामानुजाश्चेति तमोरजस्सत्त्वैर्भिन्ना अस्मत्प्रतिपादितश्च नैर्गुण्य ।" यदि श्रीमद्वल्लभाचार्या विष्णुस्वाम्यनुसारिणो भवेयुः तर्हि कथंकारं तन्मतं तामसमिति ब्रूयुरिति सुधियो विभावयंतु । "अणुभाष्य'—बॉम्बे संस्कृत अँड प्राकृत सेरीज, उपोद्घात, पान ४१–४२

आहे —वल्लभाचार्य हे शुद्धाद्वैत मताचे पुरस्कर्ते आहेत. शुद्ध म्हणजे मायासंबंधरहित अशा ब्रह्माचें म्हणजे जगत् व ब्रह्म यांचे अद्वैत आहे. १ ब्रह्माच्या ठिकाणीं सर्व धर्म आहेत. शंकराचार्यांच्या मताप्रमाणें ते निधर्म नाहीं किंवा रामानुजाप्रमाणें हेय गुणानीं रहित आणि शुद्धधर्मांनीं युक्त नाही. २ ब्रह्माच्या ठिकाणीं परस्परविरुद्ध धर्मही आहेत. ते स्वाभाविक आहेत मायेनें भासणारे नाहींत. ३ ब्रह्म हें सर्वकर्तृ आहे. ब्रह्माचें हें कर्तृत्वही स्वाभाविक आहे, मायिक नाही. ४ ब्रह्म आणि जग हीं अभिन्न आहेत. जग हे मायिक नाहीं, तें ब्रह्माचें आधिभौतिक स्वरूप आहे. ब्रह्म तीन प्रकारचें आहे. आधिदैविक (परब्रह्म), आध्यात्मिक (अक्षरब्रह्म), आधिभौतिक (जगत्). ब्रह्मच जगद्रूपानें परिणाम पावून विविध लीला करतें. याप्रमाणें कार्यकारणाचें शुद्ध असें अद्वैत आहे. ५ ब्रह्माचें आधिदैविक रूप जें परब्रह्म तें भक्तीनेंच प्राप्त होतें, ज्ञानानें नाहीं. आध्यात्मिक रूप जें अक्षरब्रह्म तें ज्ञानानें प्राप्त होतें. परब्रह्मरूप पुरुषोत्तम हा अक्षरब्रह्मापेक्षा श्रेष्ठ आहे. अक्षरब्रह्म त्याच्या चरणाच्या ठिकाणीं आहे. ६ ब्रह्म आपल्या आनंदस्वरूपाचा तिरोभाव करून जीवस्वरूप धारण करितें. त्यात अविद्येचा कांहीं संबंध नाहीं. जीव नित्य आहे व ज्ञान हा त्याचा धर्म आहे. ७ जीवाचें अणुपरिमाण आहे. ८ शुद्ध, संसारी व मुक्त अशा त्याच्या तीन अवस्था आहेत पांच प्रकारच्या अविद्येनें तो बद्ध व संसारी होतो व पांच प्रकारच्या विद्येनें तो मुक्त होतो मुक्ताचे जीवन्मुक्त व मुक्त असे दोन प्रकार आहेत या शिवाय देव आणि आसुर असे जीवाचे दोन प्रकार आहेत. दैव जीवही मर्यादामार्गीय आणि पुष्टिमार्गीय असे दोन प्रकारचे आहेत. ९ सर्वधर्मविशिष्ट ब्रह्म जसें कर्तृ आणि भोक्तृ आहे तसाच जीवही कर्ता भोक्ता आहे. १० जीव आणि ब्रह्म यांचा अभेद आहे, पण जोंपर्यंत जीवाच्या ठिकाणीं आनंदांश तिरोहित असतो तोंपर्यंत त्याला ब्रह्मत्व नसतें. भक्तीच्या साहाय्यानें तो आनंदांश प्रकट होतो व परमानंद हें जिचें लक्षण आहे अशी मुक्ति जीवाला प्राप्त होते. मुक्तामध्यें जीवन्मुक्त व मुक्त असे दोन भेद आहेत. सनकादिक हे जीवन्मुक्त आहेत. ११ जगत् हें सत्य आहे. कारण अविकृत असें ब्रह्मच नामरूपात्मक जगद्रूपानें परिणत झालें आहे. जगत् जर असत्य मानलें तर त्याचें सत्य ब्रह्माशीं ऐक्य होणार नाहीं. सत् चित् आनंदात्मक ब्रह्माचा आनंदांश तिरोहित झाला म्हणजे जसा जीव होतो त्याप्रमाणें चित् आणि आनंद हे दोन्ही अंश तिरोहित

झाले म्हणजे जगत् होतें. १२ जगत् व संसार हीं भिन्न आहेत. संसार हा अविद्याकल्पित असल्यामुळें ज्ञानानें त्याचा नाश होतो. १३ अविकृत परिणामवाद या संप्रदायाला मान्य आहे. विवर्तवाद मान्य नाहीं. सोन्याला काहींही विकार न होता त्याचे जसे दागिने होतात त्याप्रमाणें ब्रह्मापासून जगत् परिणत होतें. १४ केवलज्ञानापेक्षा केवलभक्ति श्रेष्ठ आहे व ज्ञानयुक्त भक्ति सर्वश्रेष्ठ आहे. ब्रह्म हें जसें तीन प्रकारचें आहे त्याप्रमाणें मार्गही तीन आहेत—आधिभौतिक कर्ममार्ग, आध्यात्मिक ज्ञानमार्ग व आधिदैविक भक्तिमार्ग. कर्मानें पुन पुन जन्म मिळून आनंदप्राप्ति होते. ज्ञानानें अक्षरब्रह्मांत जीव लय पावतो. तिसऱ्या सर्वोत्तम भक्तिमार्गानें परब्रह्म पुरुषोत्तमाशीं सहभाव प्राप्त होऊन आनंदप्राप्ति होते. ज्ञानानें केवळ अक्षरब्रह्माची प्राप्ति होते. भक्तीनें परब्रह्म श्रीकृष्णाबरोबर क्रीडा करिता येते, म्हणून भक्ति श्रेष्ठ आहे व तीही वासुदेवाची केली तरच श्रेष्ठ आहे. या भक्तिमार्गानें भक्त प्रभूसमीप जातात व प्रभू प्रकट झाले म्हणजे त्याचे मुखसौंदर्य डोळ्यांनीं व मनानें अनुभवून भक्ताला परम प्रमोद होतो व कांहीं अनिर्वचनीय भाव उत्पन्न होतो. नंतर सर्वेंद्रियांनीं भगवंताशीं संभाषण व संगम करण्याची इच्छा होते व तो मनोरथ भगवान् पूर्ण करितो. भक्तीमुळें प्राप्त होणारा रसानंद श्रेष्ठ आहे. ज्ञानानें प्राप्त होणारा अक्षर ब्रह्मानंद कनिष्ठ आहे. भक्तीमध्यें पूर्णानंदाचा अनुभव येतो तर ज्ञानामध्यें दु खाभाव मात्र होतो. कारण तेथें स्वरूपाचा लय झालेला असतो. भक्तीमध्यें भेद कायम राहत असल्यामुळें आनंदाचा अनुभव घेणें शक्य होतें. ज्ञानानें भेदाचा अभाव होत असल्यामुळे आनंदानुभव संभवत नाहीं. भक्तीमध्यें आरंभापासून आनंद होतो ज्ञानांत आरंभी कष्ट असतात व शेवटीं दु खाचा अभाव होऊन परिमित आनंदाची प्राप्ति होते. ज्ञानांत कामक्रोधादि प्रतिबंधक आहेत. भक्तीमध्ये ते प्रतिबंधक नसून साहाय्यक आहेत. कारण गोपी कामामुळें तरल्या, कंस भयामुळें आणि शिशुपालादि द्वेषामुळे तरले. ब्रह्मभावानंतरही पराभक्तीचें अनुष्ठान करणें शक्य आहे. कारण भक्ति हेंच साधन व भक्ति हेंच साध्य आहे. १५ भगवत्प्राप्तीचे दोन मार्ग आहेत. एक मर्यादामार्ग व दुसरा पुष्टिमार्ग मर्यादामार्ग वैदिक आहे. पुष्टिमार्ग साक्षात् भगवंताच्या शरीरापासून निघाला आहे. मर्यादामार्गांत वेदाच्या शब्दाला प्रामाण्य आहे. पुष्टिमार्गांत स्वत भगवान् व त्याचा वेणुनाद प्रमाण आहे. पहिल्यांत ब्रह्म हें प्रमेय आहे,

तर दुसऱ्यात रसरूपपुष्टिपुरुषोत्तम प्रमेय आहे. पहिल्यात सायुज्य हें फल आहे, तर दुसऱ्यात भगवताचें अधरामृत हे फल आहे. १६ भक्तीमध्येंही मर्यादाभक्ति आणि पुष्टिभक्ति असा भेद आहे. पहिली भगवताच्या चरणकमलाची भक्ति आहे तर दुसरी त्याच्या मुखकमलाची भक्ति आहे. पहिलीनें नारदादिकांनीं श्रवणादिद्वारा सुखसंपादन केलें, दुसरीनें गोपींनीं अधरामृतसेवन केलें. पहिली वेदसिद्ध आहे, दुसरी स्वतंत्र आहे. पहिलींत फलापेक्षा असते. दुसरींत नसते. दोन्हीं भक्तींमधील पुरुषोत्तमही भिन्न आहेत. पहिला गुहानिहित आहे, दुसरा प्रत्यक्ष दिसतो. पहिला अक्षरात्मक वैकुंठात राहतो, दुसरा गोकुळात राहतो. मर्यादा भक्तीनें अक्षरब्रह्मात लय होतो. पुष्टिमार्गानें भक्ताचा लय होत नाहीं. पहिल्या भक्तीचा अधिकार पापक्षयानंतर येतो. दुसरींत भक्त सदा शुद्ध असतो. पहिलींत ज्ञानाचें सहकार्य असतें, दुसरींत ज्ञानाची अपेक्षा नाहीं. पुष्टिभक्तींचेही शुद्धपुष्टि, पुष्टिपुष्टि, मर्यादापुष्टि व प्रवाहपुष्टि असे चार भेद आहेत.

वल्लभाचार्यांच्या या सिद्धान्तांपैकीं ज्ञानेशांना किती अमान्य आहेत तें पाहू—

वल्लभाचार्य	ज्ञानेश्वर
१ शुद्धाद्वैती.	केवलाद्वैती.
२ ब्रह्माच्या ठिकाणीं सर्व धर्म आहेत.	ब्रह्म सर्वविशेषरहित निर्गुण निराकार.
३ ब्रह्म हें सर्वकर्तृ सर्वभोक्तृ आहे.	ब्रह्म हें निष्क्रिय, अकर्तृ, अभोक्तृ आहे.
४ नामरूपात्मक जग सत्य आहे. मायिक नाहीं.	असत्य व मायिक आहे. (ज्ञा. १५–८२, ४६, १३–८६५–६६, १५–४५०)
५ ब्रह्म आधिभौतिक, आध्यात्मिक, आधिदैविक.	हे तीन प्रकार केलेले नाहींत.
६ परब्रह्म भक्तीनें प्राप्त होतें, ज्ञानानें नाहीं.	ज्ञान हें अंतरंग साधन आहे.
७ ब्रह्मच जीवस्वरूप धारण करितें. त्यात अविद्येचा संबंध नाहीं.	जीव अविद्याकार्य आहे.
८ जीव अणु, कर्ता व भोक्ता आहे.	जीव अणु मानिला नाहीं व त्याचें कर्तृत्व-भोक्तृत्व आभासिक आहे. (ज्ञा. १८–२५)

९	अविकृत परिणामवादी.	अजातवादी आणि मायावादी.
१०	केवलज्ञानापेक्षा केवलभक्ति श्रेष्ठ आहे.	अधिकारानुरूप तें तें साधन श्रेष्ठ आहे
११	भक्तीमध्यें भेद कायम राहत असल्यामुळें आनंदानुभव संभवतो.	ज्ञानेशाच्या ज्ञानोत्तर भक्तींत भेद राहत नाहीं. ती ज्ञाननिष्ठाच आहे
१२	मर्यादामार्ग व पुष्टिमार्ग आणि मर्यादाभक्ति व पुष्टिभक्ति असे प्रकार आहेत.	ज्ञानेशानीं असे भेद केले नाहींत
१३	जगत् व संसार भिन्न आहेत.	जगत्, संसार व विश्व एकार्थक आहेत.
१४	कर्म, उपासना, ज्ञान हीं भक्तीचीं अंगभूत आहेत.	असा अंगांगीभाव मान्य नाहीं. व योगाचें साधन मानिलें आहे.

आता केवलाद्वैत आणि शुद्धाद्वैत या दोन्ही मतांत अद्वैत सामान्य असल्यामुळें काहीं गोष्टी सारख्या असणें स्वाभाविक आहे. ब्रह्मच जगद्रूपानें अवतीर्ण झालें आहे हा शुद्धाद्वैताचा सिद्धान्त व केवलाद्वैतातील अन्वयात्मक विवरण यांच्यातील साम्य ही त्यापैकीं एक गोष्ट होय. किंबहुना या साम्या-मुळेंच ज्ञानेश्वरानीं वल्लभाचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाशा जवळचें नातें लागेल अशी आपल्या तत्त्वज्ञानाच्या विधायक भागाची मांडणी केली आहे असें पांडुरंगशर्मा यास वाटलें. पण सकृद्दर्शनीं दिसणाऱ्या या साम्याच्या पोटांत एक मोठाच विरोध दडला आहे. वल्लभाचार्य नामरूपात्मक जगत् हें ब्रह्माचें आधिभौतिक स्वरूप म्हणून सत्य मानतात तर ज्ञानेश्वर नामरूपात्मक जगताला सत्य मानीत नाहींत हा तो विरोध होय. त्यामुळें ब्रह्मच जगद्रूपानें अवतीर्ण झालें आहे असें म्हणण्यांत नामरूपात्मक जगाला सत्यत्व देण्याचा वल्लभाचार्यांचा हेतु आहे तर ब्रह्मच जग आहे असें सांगण्यांत ब्रह्माशिवाय दुसरी कोणतीही वस्तु नाहीं, ज्याला आपण ब्रह्मापेक्षा भिन्न असें जग म्हणतों तें वस्तुतः जग नसून ब्रह्मच आहे असें सांगण्याचा ज्ञानेशाचा हेतु आहे. विश्व, जग, संसार, नामरूपें हीं अविद्यामूलक आणि मायिक आहेत असा ज्ञानेशाचा सिद्धान्त असल्याचें मागील चौथ्या, सहाव्या, दहाव्या आणि अकराव्या प्रकरणांत दाखविलें आहे. अद्वैताचें हें व्यतिरेकात्मक वर्णन ज्ञानेशानीं केलें नसतें तर त्यांच्या आणि वल्लभाच्या सिद्धान्तांत साम्य आहे असें म्हणतां आलें असतें.

पण ज्ञानेशानी व्यतिरेकात्मक आणि अन्वयात्मक दोन्ही पद्धतींनी विवेचन केल्यामुळें त्याचें शंकराचार्यांशीं पूर्ण साम्य दिसते कारण शंकरानीं असेंच दोन्ही पद्धतींनीं वर्णन करून ब्रह्मच जगत् आहे असा सिद्धान्त केल्याचें याच प्रकरणात पुढें दाखविलें जाईल.

ब्रह्माला काहींही विकार न होता, त्याच्या स्वरूपात काहीं बिघाड न होता तें जगद्रूपानें परिणत झालें असा अविकृत परिणामवादाचा पुरस्कार वल्लभानीं केला आहे. तशा अर्थाचें विवेचन ज्ञानेशाच्या कित्येक ओंव्यात आहे (अमृ० २–२५, ९–२९. चा० पा० ३३) त्यांचीही संगति वरीलप्रमाणेंच लाविली पाहिजे.

जगत् आणि संसार ही भिन्न मानून जगत् सत्य आहे व संसार अविद्याकल्पित असल्यामुळें ज्ञानानें नष्ट होतो असें वल्लभाचार्यांचें मत आहे, ज्ञानेशानीं ज्ञानेश्वरीच्या १५ व्या अध्यायात संसारवृक्षाचें जें वर्णन केलें आहे त्यात संसारातच भूत भौतिकाचा अंतर्भाव केला असून, हा संसार कधीं झालाच नाहीं, तो गंधर्वनगरासारखा अज्ञानानें भासतो असें म्हटलें आहे. वल्लभाच्या मतें संसार हा जीवाच्या ठिकाणा असलेल्या अविद्येनें कल्पित असल्यामुळें तो ज्ञानानें नष्ट होतो पण जगत् हें ब्रह्मरूप असल्यामुळें नष्ट होत नाहीं, तर ज्ञानेशाच्या मतें माया, प्रकृति हीं अविद्येचाच स्वरूपें असून जग हें तन्मूलक आहे "आकारु हा मायावशें । स्वस्वरूपीं ॥ ज्ञा० २-१६६ ॥ तैसें सकळ हें मूर्त । जाण पा मायाकारित । जैसें आकाशीं बिंबत । अभ्रपटल ॥ ज्ञा० २–१६८ ॥ चित्सूर्याचा उदय झाला म्हणजे बिंबाचा आभास नष्ट होतो. (ज्ञा० १६–१)

जीवन्मुक्ति आणि कृष्णभक्तीच्या बाबतींत मात्र वल्लभ आणि ज्ञानेश्वर यांत साम्य आहे. पण ज्ञानेशाना भक्तीचे मर्यादा आणि पुष्टि हे भेद अज्ञात आहेत आणि कृष्णभक्तीचा उपदेश करीत असतानाही "जें मायें अविद्येवेगळें । गुणत्रया नातळे । काळें गोरें ना सावळें । निर्धारितां नेणवे ॥ जें रूपाअरूपावेगळें । सहस्रनामाकृति आगळें । परम कृपेचें कोंवळें । क्रियाकर्मरहित ॥ हे मदनरसाचें गोठलें । तें पंढरिये प्रगटलें (ज्ञा० गाथा, अभंग ६२) असें कृष्णाचें मूळस्वरूप सांगण्यास ते विसरले नाहींत.

तात्पर्य ज्ञानेश आणि वल्लभ याच्यात काहीं बाबतींत जें सकृद्दर्शनीं साम्य दिसतें तेंहीं विचारांतीं टिकत नाहीं व विष्णुस्वामी संप्रदायाशीं

नाहीं व वेदाध्ययनाशिवाय ज्ञान नाही वेदाध्ययनाचा अधिकार तर शूद्राना आणि पतिताना नाहीं विठ्ठलपतानीं आश्रमभ्रष्ट होण्यापूर्वी वेदाध्ययन केल्याचा पुरावा नाहीं. व नतर वेदाध्ययन करणें शक्य नव्हतें या अडचणीमुळें ते रामानुजमताकडे वळले कारण त्यानीं केवळ भक्तीसच मोक्षाचें साधन मानलें आहे अर्थात् विठ्ठलपतानीं आपल्या मुलानाही प्रथम रामानुजमत शिकविलें असल पाहिजे अशी ही प. पाडुरगशर्मा याची कल्पनेची इमारत आहे. तिच्यात अनेक दोप आहेत विठ्ठलपतासारखा विरक्त मनुष्य सन्यास

म्हणजे वल्लभमताशी, ज्ञानेशाच्या तत्त्वज्ञानाचें जवळचें नातें आहे हें म्हणणें पटत नाही. वल्लभाचार्यानंतर झालेल्या एखाद्या ज्ञानदेवाचे अभंग ज्ञानेश्वरीकार ज्ञानदेवाच्या अभंगांत मिसळले असावे असें वाटतें व "तुज सगुण म्हणो की निर्गुण रे" । सगुण निर्गुण एक गोविंदु रे (९) अशा अर्थाचे अभंग या दुसऱ्या ज्ञानदेवाचे असावे अशी कल्पना होते. पण "निराकार वस्तु आकारासी आली" (२१७) असा निवृत्तिनाथाचाही अभंग असल्यामुळें ही कल्पना टिकत नाहीं व अशा तऱ्हेचे अभंग अन्वयात्मक विवेचनाचे आहेत अशीच संगति इतर अभंगाच्या दृष्टीनें लावावी लागते.

वस्तुत वल्लभाचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाशा ज्ञानेशाच्या तत्त्वज्ञानाचें साम्य-वैषम्य पाहण्याची आवश्यकता नव्हती, कारण ते ज्ञानेशानंतर झाले आहेत. पण विष्णुस्वामी परंपरेतील वल्लभाचार्य आहेत असें समजून या उभयताच्या तत्त्वज्ञानाशी ज्ञानेशाच्या तत्त्वज्ञानाचें जवळचे नाते आहे असें श्री. पांडुरंगशर्मा यांनी प्रतिपादिल्यामुळे त्याचें परीक्षण करावें लागलें. ज्ञानेशाच्यापूर्वी रामानुजाचार्य, तत्पूर्वी शंकराचार्य व त्याच्याही पूर्वी गौडपादाचार्य होऊन गेले. त्यापैकी रामानुजाच्या तत्त्वज्ञानाचा ज्ञानेशावर परिणाम झाला आहे हें दाखविण्याकरिता पांडुरंगशर्मा यांनी जे अनेक युक्तिवाद केले आहेत त्यापैकी दोघाचें परीक्षण मागे केलें. रामानुजाच्या श्रीभाष्यातील अज्ञानखंडनाशी अमृतानुभवातील अज्ञानखंडनाचे त्यांनी दाखविलेलें साम्य केवळ वरवरचें आहे, खरें नाहीं व ज्ञानेश्वरीवर रामानुजाच्या गीताभाष्याचा झालेला परिणाम शांकर-गीताभाष्याच्या तुलनेनें लक्षात घेण्यासारखाही नाहीं असें आढळून आलें. आता राहिलेल्या युक्तिवादाचा विचार या प्रकरणात करावयाचा आहे.

"ज्ञानेश्वर आपल्या शिक्षणाचे प्रारंभी प्रथम सहजच रामानुजमत पढले व तें समजण्यास त्याचें पूर्वपक्षीय शांकरमत समजणें अवश्य होतें म्हणून त्यांनीं तें मत प्रथम समजावून घेतलें. हें त्यास रामानुजीय सिद्धान्तानें भारलेल्या बुद्धींतून आलें"[४] असें श्री पांडुरंगशर्मा यांचे म्हणणे आहे. तें सिद्ध करण्याकरिता त्यांनीं जी कल्पनेची इमारत उभारली ती मजेदार आहे. ज्ञानेशाचे वडील विठ्ठलपंत आश्रमभ्रष्ट झाल्यामुळें पतित झाले व शांकरीय मताप्रमाणें त्यांना मोक्ष मिळण्याची आशा नष्ट झाली. कारण त्यांच्या मतें ज्ञानाशिवाय मोक्ष

४ प पांडुरंगशर्मा—ज्ञानेश्वर महाराज व इतर तत्त्ववेत्ते—चित्मय जगत् ऑगस्ट–सप्टेंबर १९२१

नाहीं व वेदाध्ययनाशिवाय ज्ञान नाही. वेदाध्ययनाचा अधिकार तर शूद्रांना आणि पतितांना नाहीं. विठ्ठलपंतांनी आश्रमभ्रष्ट होण्यापूर्वी वेदाध्ययन केल्याचा पुरावा नाहीं. व नंतर वेदाध्ययन करणें शक्य नव्हतें. या अडचणीमुळें ते रामानुजमताकडे वळले कारण त्यांनीं केवळ भक्तीसच मोक्षाचें साधन मानलें आहे. अर्थात् विठ्ठलपंतांनीं आपल्या मुलांनाही प्रथम रामानुजमत शिकविलें असलें पाहिजे. अशी ही पं. पांडुरंगशर्मा यांची कल्पनेची इमारत आहे. तिच्यात अनेक दोष आहेत. विठ्ठलपंतांसारखा विरक्त मनुष्य सन्यास घेऊन अनेक वर्षांनीं गृहस्थाश्रम स्वीकारीपर्यंत तत्त्वज्ञानाचा कांहींच अभ्यास करीत नाही व पतित झाल्यानंतर अध्ययनाला लागतो ही असंभवनीय गोष्ट येथें गृहीत धरिली आहे. दुसरी गोष्ट अशी कीं, मोक्षाचें भक्ति हें साधन "*स्त्री-शूद्रादिकांना व दुराचाऱ्यांनासुद्धां मोकळें आहे*", *ही श्रीकृष्णाची* घोषणा रामानुजाप्रमाणें शंकराचार्यांनासुद्धां मान्य आहे. त्यामुळें शांकरमत सोडून रामानुजाकडे जाण्याची विठ्ठलपंतांना मुळींच आवश्यकता नव्हती, आणि तिसरी व महत्त्वाची गोष्ट अशी की, रामानुज मतालाही भक्तीचे दरवाजे सर्वांना सारख्याच प्रमाणांत खुले आहेत ही पांडुरंगशर्मा यांची समजूतच मुळांत निराधार आहे. कारण रामानुजांनीं पहिल्या ब्रह्मसूत्रावरील भाष्यांत ईश्वराची ध्रुवा स्मृति म्हणजेच भक्ति असें सांगून "एवं रूपाया ध्रुवानुस्मृतेः साधनानि यज्ञादीनि कर्माणि"—यज्ञादि कर्में या ध्रुवास्मृतीचीं साधनें आहेत असा सिद्धान्त केला आहे. तसेंच "नित्यानित्यवस्तुविवेकादयश्च मीमांसाश्रवणमन्तरेण न सम्पत्स्यन्ते"—मीमांसाश्रवणावांचून नित्यानित्य वस्तुविवेकही होऊं शकत नाहीं असेंही मत त्यांनीं प्रकट केलें आहे. आतां हीं यज्ञादि कर्में व मीमांसाश्रवण करण्याचा पतितांना अधिकार नसल्यामुळें रामानुजाच्या मतेंही विठ्ठलपंत मोक्षाला अनधिकारीच ठरले असते. ज्यांना वेदाध्ययनाशिवाय मोक्ष मिळालेला दिसतो त्यांनीं पूर्वजन्मांत तें अध्ययन केलें असलें पाहिजे अशी पळवाट तरी शंकराचार्यांनीं ठेविली आहे. "येषां पुनः पूर्वकृतसंस्कारवशात् विदुरव्याधप्रभृतीनां ज्ञानोत्पत्तिस्तेषां न शक्यते फलप्राप्तिः रोद्धुम्, ज्ञानस्य एकान्तिकफलत्वात्" (ब्र. सू. भाष्य १-३-३८) पण रामानुजांनीं तीही ठेविलेली नाहीं. तेव्हां मोक्षाधिकाराच्या बाबतींत शंकराप्रमाणें रामानुज कडक नसल्यामुळें विठ्ठलपंत शांकरमत सोडून रामानुजाकडे वळले ही श्री. पांडुरंगशर्मा यांची कल्पना बरोबर नाहीं. स्वत:

त्याच्या लक्षांतही ही चूक पुढें आली असावी असें दिसतें. कारण "रामानुजांनी........मोक्षाचें साधन जें भक्ति ती देखील खाशांकरितां राखून ठेविली" असें पुढें एक वर्णनें त्यानी म्हटलें आहे व प्रपत्ति सर्वांस मोकळी ठेविल्याचें सांगितलें आहे.[5]

यानंतर रामानुजांची एक कल्पना ज्ञानेशानी घेतल्याचें पुढील उदाहरण पांडुरंगशर्मा यांनी दिलें आहे—मोक्षाचें परमसाध्य साधण्यास जें कर्म आड येतें तें वेदविहित असलें तरी त्याला पुण्यकर्म म्हणण्यापेक्षां पापकर्म म्हणणेंच रास्त आहे, ही कल्पना "प्रथम रामानुजाचार्यांच्या बुद्धीतून आली आहे" व ज्ञानेशांनी ती "स्वर्गा पुण्यात्मकें पापें येइजे" या शब्दांत नवव्या अध्यायात मांडली आहे. "ज्ञानेश्वरांच्या अंतःप्रज्ञेपुढें श्रीभाष्य खेळत होतें हें यावरून सहजच दिसून येईल"[6] पण मोक्षविरोधी पुण्यकर्म हेंहि पापच आहे, ही कल्पना प्रथम रामानुजांनी काढली हें विधान बरोबर नाही.

"शारीरं केवलं कर्म कुर्वन् नाप्नोति किल्बिषम्" ॥ ४–२१ ॥ या गीता–श्लोकावर शंकराचार्यांनीं पुढील भाष्य केलें आहे—"शारीरं शरीरस्थिति-मात्रप्रयोजनम्, केवलं तत्राप्यभिमानवर्जितम्, कर्म कुर्वन् नाप्नोति किल्बिषम् अनिष्टरूपं पापं धर्मं च। धर्मोऽपि मुमुक्षोः किल्बिषमेव बंधापादकत्वात्।" मुमुक्षूला बंधक असा धर्मही पापात्मक आहे असें येथें शंकरांनीं म्हटलें आहे. तसेंच पुढें "अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः" भ. गी. १८–६६ या श्लोकांतील "सर्वपापेभ्य" या शब्दावर "सर्व धर्माधर्मबंधनरूपेभ्य" असें भाष्य शंकरांनीं केलें आहे व बंधनकारक धर्म किंवा अधर्म या दोघांची गणना पापांतच केली आहे. तेव्हां ही कल्पना प्रथम रामानुजानी काढली नसून त्यांच्याही पूर्वीं शंकरांनी व्यक्त केली आहे. ज्ञानेश्वरी लिहिताना ज्ञानेश्वराच्या अंतःप्रज्ञेपुढें श्रीभाष्य नसून शांकरभाष्यच खेळत होतें हेंही यावरून स्पष्ट होईल.

"सायुज्य" ही संज्ञा शांकरीय तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत रूढ नाहीं. ही संज्ञा वेदामध्यें आहे. तेथून रामानुजांनीं ती उचलली व ज्ञानेश्वराना "प्रथम रामानुजीय मताचा संस्कार झालेला असल्यामुळें" हीच रामानुजी

५ पांडुरंगशर्मा–"सत्याचें आविष्करण" चित्रमयजगत्–नोव्हेंबर, १९२२

६ पांडुरंगशर्मा–"ज्ञानेश्वरमहाराज व इतर तत्त्ववेत्ते" चित्रमयजगत्—ऑगस्ट–सेप्टेंबर, १९२१

संज्ञा ब्रह्मभाव या अर्थानें त्यांनी उपयोजिली" असेंही एक उदाहरण प. पांडुरंगशर्मा यांनी दिलें आहे.[७] पण शांकरीय तत्त्वज्ञानात ही संज्ञा रूढ नाहीं ही कल्पना बरोबर नाहीं. सगुण ईश्वराशीं ऐक्य या अर्थानें शंकरानीं ती योजिली आहे—"ये सगुणब्रह्मोपासनात्सहैव मनसा ईश्वरसायुज्यं व्रजन्ति" (ब्र. सू. भा. ४-४-१७) सगुणोपासनेनें उपास्यदेवतेशीं ऐक्य पावून पुढें त्या देवतेबरोबर उपासक मुक्त होतो असा क्रममुक्तीचा सिद्धान्त आहे. ही ऐक्यप्राप्ति झाली तरी त्या देवतेप्रमाणें जगदुत्पत्ति वगैरे व्यापार मात्र जीवाला करता येत नाहींत. बाकीचें त्या देवतेचें सर्व ऐश्वर्य त्याला मिळतें व पुढें तो मुक्त होऊन त्याला पुनरावृत्ति होत नाहीं असें विवेचन या अधिकरणात आहे. रामानुजाच्या परम साध्याचा "सायुज्य" शब्द वाचक असला तरी रामानुजमतात मुक्तावस्थेंतही जीवब्रह्माचा भेद कायम असतो हें लक्षात ठेविलें पाहिजे. तेव्हा "सायुज्य" ही संज्ञा रामानुजाकडून ज्ञानेशानीं घेतली असें म्हणण्याचें कारण नाही. "कैवल्य" ही निर्गुणोपासनेंतील आणि "सायुज्य" ही सगुणोपासनेंतील परमसाध्याची वाचक संज्ञा आहे. या दोन्ही मार्गांनीं प्राप्त होणारें अंतिम साध्य शेवटीं एकच प्रकारचें आहे हें दर्शविण्याकरिता ब्रह्मभाव या अर्थी सायुज्य शब्द ज्ञानेशानीं योजिलेला दिसतो. रामानुजाच्या सायुज्यमुक्तींतही जीवब्रह्माचा अभेद होत नाहीं व शंकराच्या सायुज्य मुक्तींत क्रमानें का होईना पण असा अभेद होऊं शकतो हें लक्षात घेतलें म्हणजे ज्ञानेशाचा अर्थ रामानुजापेक्षा शंकराना जवळचा आहे हें स्पष्ट होईल. तात्पर्य, विठ्ठलपंतानीं रामानुजसंप्रदाय स्वीकारला व त्यामुळें रामानुजाचे संस्कार ज्ञानेशावर प्रथम झाले ह्या निराधार कल्पनेवर आधारलेले पांडुरंगशर्मा यांचे पुढील सर्व युक्तिवाद ढासळून पडले यात आश्चर्य नाहीं. आपली मूळ कल्पना चुकीची आहे ही गोष्ट त्यांच्या लक्षात फार उशीरा आली. ती तशी येण्यापूर्वीच तिच्या आधारावर अनेक कल्पना ते उभारून चुकले. पण मूळ कल्पनेचा पाया खचल्यावर इमारतही खचावी हें स्वाभाविक आहे.

रामानुजाच्या तत्त्वज्ञानाचे प्रमुख सिद्धान्त पुढीलप्रमाणें आहेत— (१) चित्-अचित् किंवा जीव आणि जड हीं परमात्म्याचीं शरीरें आहेत. या शरीरांनीं विशिष्ट असा परमात्मा एक आहे. या मतालाच विशिष्टाचें अद्वैत असें म्हणतात. (२) हा परमात्मा सर्वज्ञत्वादि विशेषांनीं युक्त, अनंतकल्याण-

७ पांडुरंगशर्मा-"ज्ञानेश्वर व इतर तत्त्ववेत्ते" चित्रमयजगत् ऑगस्ट-सेप्टेंबर, १९२१

गुणाचा आश्रय व हेय–गुणरहित आहे. सगुण आणि सविशेष ब्रह्माचेंच सर्व वेदान्तवाक्यें प्रतिपादन करितात. (३) त्याच्या ठिकाणीं ज्ञातृत्व स्वाभाविक आहे. तो ज्ञानस्वरूप असला तरी ज्ञान या गुणाचा आश्रय आहे. (४) परमात्मा व परमेश्वर एकच होत. परमेश्वरापेक्षा भिन्न असणाऱ्या त्रिगुणात्मक प्रधान तत्त्वापासून जगत् उत्पन्न होतें. हें जड जगत्‌ही परमात्म्यापेक्षा भिन्न आहे. (५) प्रधानच जगद्रूपानें परिणत होत असल्यामुळें परिणामवाद या मतात मानला जातो. (६) प्रधानाचें परिणामभूत जगत् सत्य आहे. म्हणून या मतात सत्ख्याति मानतात शुक्तीच्या ठिकाणी भासणारें रजतही सत्यच आहे. (७) जीव परमात्म्यापेक्षा भिन्न असून त्याच्या ठिकाणी कर्तृत्व, भोक्तृत्व आणि ज्ञातृत्व आहे. (८) जीव अणुरूप आहे. (९) जीव नाना आहेत. (१०) जीवन्मुक्ति मान्य नाही. (११) मरणोत्तर दिव्य देह प्राप्त होऊन वैकुंठात परमात्म्याचें सान्निध्य व परमसाम्य प्राप्त होतें हीच मुक्ति होय. (१२) मुक्तीमध्येंही जीव–ब्रह्म भेद शिल्लकच राहतो व सुखाचा अनुभव येतो. (१३) भक्ति आणि प्रपत्ति हीं दोन मोक्षाची साधनें आहेत. भक्ति म्हणजे भजन आणि प्रपत्ति म्हणजे ईश्वरशरणता. (१४) कर्म आणि ज्ञान हीं भक्तींचीं कारणें आहेत व साधनभक्ति प्रपत्तीचीं अगभूत आहे (म. म. श्रीधरशास्त्री पाठक यानी अणुभाष्याला किंवा मुंडकोपनिषदाला लिहिलेली प्रस्तावना पहा). या सिद्धान्तापैकी एकही सिद्धान्त ज्ञानेश्वराना जशाच्या तसा मान्य नाहीं. विशेषत जीव, जगत्, आणि परमात्मविषयक रामानुज सिद्धान्त हे ज्ञानेशाच्या अगदीं उलट आहेत " शब्दस्य तु विशेषेण सविशेष एव वस्तुनि अभिधान सामर्थ्यम् । प्रत्यक्षस्य न निर्विशेषवस्तुनि प्रमाणभाव । कृत्स्नस्य चिदचिद्वस्तुन सर्वावस्थावस्थितस्य पारमार्थिकस्यैव परस्य ब्रह्मण शरीरतया रूपत्व...प्रतिपादितमिति पर ब्रह्म सविशेष, तद्विभूतिभूतम् जगदपि पारमार्थिकमेवेति ज्ञायते " (श्रीभाष्य १–१–१) असें रामानुजानी स्पष्ट म्हटलें आहे. अशा स्थितीत निर्विशेष ब्रह्माचा आणि त्याच्यावाचून दुसरें काहीही सत्य नाही असा अद्वैततत्त्वाचा पुरस्कार करणाऱ्या ज्ञानेश्वरावर रामानुजीय तत्त्वज्ञानाचे फार सस्कार झाले होते व त्यामुळें त्यानी रामानुजापासून काही सिद्धान्त घेतले आहेत असें म्हणण्यात काय अर्थ आहे ? ज्ञानेश्वर हे शकराचार्यांचे अनुयायी नाहीत हे दाखविण्याकरिता रामानुज–वल्लभाशी त्याचा जोडलेला सबध निराधार आहे हें वरील विवेचनावरून लक्षात येईल आता

रामानुजापूर्वीचे शंकराचार्य व त्यांचे आजेगुरु गौडपादाचार्य यांच्या तत्त्वज्ञानाशीं ज्ञानेशाचें कसें साम्य आहे तें पाहूं.

गौडपादाचार्यांनी माण्डूक्योपनिषदावर कारिका लिहून आपलें तत्त्वज्ञान व्यक्त केलें आहे. ॐकारातील अ, उ, म्, या तीन अक्षरावर जागृति, स्वप्न व सुषुप्ति या तीन अवस्थांची कल्पना करून व या तीन अवस्थांच्या अभिमानी आत्मतत्त्वांना क्रमानें विश्व, तैजस्, आणि प्राज्ञ अशीं नावें देऊन आत्मतत्त्वाचें मूळ रूप पलीकडे आहे—तुरीय आहे असें माण्डूक्योपनिषदाच्या आधारें सांगितलें आहे. " अदृश्यमव्यवहार्यमग्राह्यमलक्षणमचिंत्यमव्यपदेश्यम् एकात्मप्रत्ययसारम् प्रपंचोपशमं शान्तम् शिवम् अद्वैतम् चतुर्थं मन्यन्ते स आत्मा स विज्ञेय " (माण्डूक्य ७) असा या उपनिषदाचा आत्मविषयक सिद्धान्त गौडपादांना आपल्या कारिकांत स्पष्ट केला आहे. अद्वैत अशा आत्मतत्त्वाशिवाय वस्तुत तद्भिन्न असें कांहींच उत्पन्न झालें नाहीं—" अजातस्यैव भावस्य जातिमिच्छन्ति वादिन. । अजातो ह्यमृतो भावो मर्त्यतां कथमेष्यति ॥ मा. का. ३–२० ॥ ज्याला जन्मच नाहीं त्याचा जन्म झाल्याचें सांगतात, पण अज आणि अमर वस्तु जन्म-मृत्यु कशी पावेल ? " भूतं न जायते किंचित् अभूतं नैव जायते " ॥ मा. का. ४–४ ॥ जें आधींच विद्यमान आहे त्याचा जन्म झाला असें म्हणतां येत नाहीं व जें मुळीं नाहींच त्याचा जन्म होऊं शकत नाहीं. अशा रीतीनें अजातवादाचें प्रतिपादन गौडपादांनी. केलें आहे. मग झालें असें वाटतें तें काय ? या प्रश्नाला मायावादाचें उत्तर त्यांनीं दिलें आहे—सतो हि मायया जन्म युज्यते न तु तत्त्वत ॥ ३–२७ ॥ आधींच विद्यमान असलेल्या वस्तूचा जो जन्म झाल्यासारखा भासतो तो मायेमुळें भासतो. " मायामात्रमिदं द्वैतं अद्वैतं परमार्थत " (१–१७)

आदौ अंते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा ।
वितथै सदृशा सन्तोऽवितथा इव लक्षिता ॥ २–६ ॥

जें आरंभा नाहीं व शेवटींही नाहीं तें मध्यें भासलें तरी खोटें असतें

अनिश्चिता यथा रज्जु अंधकारे विकल्पिता ।
सर्पधारादिभिर्भावै तद्वदात्मा विकल्पित ॥ २–१७ ॥

रज्जूवर अंधारांत सर्पाचा किंवा धारेचा भास व्हावा त्याप्रमाणें एकाच आत्मतत्त्वावर द्वैताचा भास होतो.

अजातवाद, मायावाद आणि तदंतर्गत कल्पनावाद याचा गौडपादाचार्यांनीं जसा पुरस्कार केला आहे तसाच ज्ञानेश्वराना केल्याचें चौथ्या प्रकरणात स्पष्ट केलें आहे गौडपादाचार्यांचेंच तत्त्वज्ञान मायावादावर भर देऊन त्यांचे जगद्विख्यात प्रशिष्य श्रीशंकराचार्य यानीं शास्त्रीय पद्धतीनें प्रतिपादिलें आहे

आता शंकराचार्यांचे तत्त्वज्ञानविषयक सिद्धान्त शक्य तो त्यांच्याच शब्दात पाहून त्यांच्याशीं ज्ञानेशाची तुलना करू.—

(१) ब्रह्म एक, अद्वितीय, निर्विशेष, निर्विकल्प, रूपाद्याकाररहित, अज व अमर आहे. "समस्तविशेषरहितम् निर्विकल्पमेव ब्रह्म प्रतिपत्तव्यम् न तद्विपरीतम् । सर्वत्र हि ब्रह्मप्रतिपादनपरेषु वाक्येषु 'अशब्दम् अस्पर्शम-रूपमव्ययम्' इत्येवमादिषु अपास्तसमस्तविशेषमेव ब्रह्म उपदिश्यते" (ब्र सू. भाष्य ३–२–११)" "रूपाद्याकाररहितमेव ब्रह्म अवधारयितव्यम्" (ब्र. सू भा. ३–२–१४) परे अव्यये अनंते अक्षये ब्रह्मणि आकाशकल्पे अजे अमृते अभये अपूर्वे अनपरे अनंतरे अबाह्ये अद्वये शिवे शान्ते सर्वे एकी-भवंति (मुंडक भा. ३–२–७).

(२) या स्वरूपामुळें ब्रह्म हें वाणीचा आणि मनाचा विषय होत नाही "तदेतत्प्रत्यस्तमितसर्वोपाधिविशेष सन्निरंजन निर्मल निष्क्रिय शान्तम् एकम-द्वयम् नेतिनेतीति सर्वविशेषापोहसंवेद्य सर्वशब्दप्रत्ययागोचर" (ऐतरेय भाष्य ५–३) "अस्ति नास्ति, एक नाना, गुणवत् अगुण इति वा सर्व वाक्प्रत्ययागोचरे स्वरूपे यो विकल्पयितुमिच्छति स नूनम् खमपि चर्मवत् वेष्टयितुमिच्छति" (ऐतरेयभाष्य ४–१) "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह" (तैत्तिरीय २–९) वरील शांकरभाष्यातही ब्रह्माच्या अवाङ्मनो गोचरत्वाच वर्णन केलें आहे

परब्रह्माच्या स्वरूपाचें ज्ञानेशानींही असेंच वर्णन केलें आहे, हें चौथ्या व सहाव्या प्रकरणात उद्धृत केलेल्या ज्ञानेशाच्या पुढील ओंव्यावरून लक्षात येईल —ज्ञानेश्वरी अध्याय १३–८८० ते ८८३ व ११०१ ते ११०८, अध्याय १५–४३४ ते ४३७, अध्याय १५–५०७,५०८, अध्याय १८–११,१२ आणि अमृतानुभव १–२७, २–४० या ओंव्या पहाव्या.

(३) एकमेव अशा ब्रह्मापासून दुसरें कांहींही झालें नाहीं झालेलें वाटतें ती सर्व माया आहे, भ्रांति आहे, अज्ञानामुळें द्वैत भासतें "तत्र कुत एव सृष्टि कुतो वा हिताकरणादयो दोषा । ससार न तु परमार्थत अस्ति"

(ब्र. सू. भाष्य २–१–२२) "न चेय परमार्थविषया सृष्टिश्रुति अविद्याकल्पितनामरूपव्यवहारगोचरत्वात्" (ब्र सू. भा. २–१–३३) "तथेद प्रपचाख्य मायामात्र द्वैत रज्जुवत् मायानिवच्च अद्वैत परमार्थत तस्मान्न कश्चित्प्रपच प्रवृत्तोनिवृत्तो वा अस्तीत्यभिप्राय" (माडूक्यकारिका भाष्य १–१७) "अतो न किंचिद्वस्तु जायते इति सिद्धम्" (मा. का. भा. ४–२२) "मिथ्याज्ञानविजृम्भितम् हि नानात्व" (ब्र सू. भा. २–१–१४) "सर्व हि नानात्व ब्रह्मणि कल्पितमेव" (बृहदारण्यक भा. १–४–१०).

शकराप्रमाणें ज्ञानेशानींही अजातवाद आणि मायावाद प्रतिपादिला आहे. ज्ञानेश्वरी—अ. २–१०२ ते १०७, १६८,१६९. ७–१५८ इत्यादि. अमृतानुभव—७–११४ मध्यें नामरूपें अविद्यामूलक असल्याचें सांगितलें आहे.

(४) परब्रह्मापेक्षा भिन्न भासणारें चराचर जगत् खोटें आहे—"अनृतमिद सर्वं चराचरम् आच्छादनीय परमात्मना" (ईशावास्य भाष्य १) "सर्वच नामरूपादि सदात्मनैव सत्य विकारजातम्, स्वतस्तु अनृतमेव" (छादोग्य भा. ६–३–२).

ज्ञानेश्वरानी ज्ञा. १५–४६, ८२, १३–८६५, ६६, १५–४५० येथें असेंच प्रतिपादिलें आहे.

(५) जीव आणि परब्रह्म यात वस्तुत भेद नाही व जीवाचें कर्तृत्व औपाधिक आहे. मूळचें नाही. अविद्येमुळें जीव भिन्न भासतो. "मिथ्याज्ञानकृत एव जीवपरमेश्वरयोर्भेद न वस्तुकृत" "नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावे कूटस्थनित्ये एकस्मिन्नसगे परमात्मनि तद्विपरीत जैव रूपम् व्योम्नीयतलमलादि परिकल्पितम्" (ब्र. सू. भा. १–३–१९) "तस्मात् कर्तृत्वमात्मन उपाधिनिमित्तम्" (ब्र. सू. भा. २–३–४०)

जीवदशा मायेमुळें आली आहे असें ज्ञानेशानी पुढील ओंवीत सांगितलें आहे.—ज्ञा. ७–६५ कर्तृत्व प्रकृतीचें असता ते जीव उगाच आपणावर ओढवून घेतो असें ज्ञा. १८–२४ मध्यें सांगितलें आहे

(६) अविद्याकल्पित नामरूपभेद अनिर्वचनीय आहे. "अविद्याकल्पितेन च नामरूपलक्षणेन रूपभेदेन तत्त्वान्यत्वाभ्या अनिर्वचनीयेन ब्रह्म परिणामादिसर्वव्यवहारास्पदत्व प्रतिपद्यते" (ब्र सू. भा २–१–२७)

ज्ञानेशानीं मायेला अनिर्वचनीय म्हटलें आहे.—ज्ञा. १५–७९,८०

परब्रह्मव्यतिरिक्त सर्व पदार्थांचा भिन्नत्वामुळें असत्य म्हणून शंकरांनीं व्यतिरेक पद्धतीनें निरास केला आहे तसेंच हें सर्व परब्रह्मच आहे असें अन्वय पद्धतीनें सांगून तदभिन्नत्वानें सर्व सत्य आहे म्हणून सांगितलें आहे.

(७) "सर्वमिदं विकारजात ब्रह्मैव (ब्र. सू. भा. १-२-१) "इतश्च कारणात् अनन्यत्वं कार्यस्य, यत्कारण भावे एव कारणस्य कार्यमुपलभ्यते, नाभावे। तद्यथा सत्यां मृदि घट उपलभ्यते सत्सु च तंतुषु पट।........ तंतुसस्थाने पटे तंतुव्यतिरेकेण पटो नाम कार्यं नैवोपलभ्यते केवलास्तु ततः आतानवितानवन्तः प्रत्यक्षमुपलभ्यन्ते।.......। यथा च कारण ब्रह्म त्रिषु कालेषु सत्त्वं न व्यभिचरति एव कार्यमपि जगत् त्रिषु कालेषु सत्त्वं न व्यभिचरति। एकं च पुनः सत्त्वम् अतोऽपि अनन्यत्वं कारणात् कार्यस्य (ब्र. सू. भा. २-१-१५, १६) "सतः एव द्वैतभेदेन अन्यथा गृह्यमाणत्वात् न असत्त्वं कस्यचित् क्वचिदिति ब्रूम।.. ..सदेव तु सर्वमभिधानमभिधीयते च यदन्यबुद्धया। यथा रज्जुरेव सर्पबुद्धया सर्प इत्यभिधीयते यथा पिंडघटादि मृदोऽन्यबुध्या पिंडघटादिशब्देन अभिधीयते लोके। रज्जुविवेकदर्शिनाम् तु सर्पाभिधानबुद्धी निवर्तेते यथा च मृद्विवेकदर्शिनां घटादिशब्दबुद्धी। तद्वत्सद्विवेकदर्शिना अन्यविकारशब्दबुद्धी निवर्तेते (छां. भा. ६-२-२) "नहि आत्मव्यतिरेकेण अन्यत् किंचित् अस्ति" (बृ. भा. २-४-६ "चिन्मात्रानुगमात् सर्वत्र चित्स्वरूपतैव इति गम्यते" (बृ. भा. २-४-७) "ब्रह्मैवेदं विश्व समस्तमिद जगद्वरिष्ठं वरतमम्। अब्रह्मप्रत्ययः सर्वः अविद्यामात्रः रज्ज्वामिव सर्पप्रत्यय'। ब्रह्मैवेकम् परमार्थसत्यम् इति वेदानुशासनम् (मुं. भा. २-२-१२)

वरील विवेचनांत शंकराचार्यांनी रज्जुसर्प, मृद्-घट, आणि तंतुपट असे दृष्टान्त घेऊन एकच वस्तु भिन्न कशी भासते तें वर्णिलें आहे. भिन्नत्वाचा हा भ्रम नष्ट झाला म्हणजे नामरूपात्मक विश्व हें वस्तुत परब्रह्मच आहे असें एकत्वाचें ज्ञान होतें असें मुंडकोपनिषदावरील भाष्यात सांगितले आहे. शंकरांनी जसे मृद्-घट आणि ततुपट हे परिणामवादासारखे दिसणारे दृष्टान्त वस्तुतः अध्यासवादाकरिता घेतले आहेत तसेच ज्ञानेशांनींही ते घेऊन परब्रह्म आणि जग यांचें अभिन्नत्व प्रतिपादिलें आहे. (ज्ञा. १४-११७ ते १२६; ३७० ते ७७; १५-५२७ ते ५३०) ज्ञानेशानीं अमृतानुभवात ७-२९० मध्यें मुंडकोपनिषदांतील "तस्य भासा सर्वमिद विभाति" (२-२-१०)

या मंत्राचा उल्लेख केला आहे. त्याच्याच पुढील अकराव्या मंत्रात "ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं वरिष्ठम्" हा उपनिषद् सिद्धान्त सांगितला आहे. तोच ज्ञानेशानीं "जग असिकी वस्तुप्रभा" (अमृ. ७–२८९) या शब्दानी सांगितलेला दिसतो.

(८) अशा अद्वैतात भोग्यभोक्ता इत्यादि व्यवहार संभवत नाहींत. "समस्तस्य भोग्यभोक्तृनियतृलक्षणस्य प्रपंचस्य ब्रह्मैकस्वभावतामभिधीयते (ब्र. सू. भा. ३–२–१३).

तैसें भोग्य आणि भोक्ता। दिसे आणि देखता।
हे सरलें अद्वैता। अस्फुटामाजी॥ अमृतानुभव ९–६॥

(९) अन्वय–पद्धतीच्या विवेचनात परब्रह्माशिवाय जग हे निराळे नसल्यामुळें त्याची उत्पत्ति बाह्य साधनानीं होत नाही "चेतनमपि ब्रह्म अनपेक्ष्य बाह्य साधन जगत्स्रक्ष्यति (ब्र. सू भा. २–१–२५) सृष्टीचा संकल्प उत्पन्न झाला कीं, परब्रह्मच विराट होतें व त्याला अर्धनारीनटेश्वराचें स्वरूप प्राप्त होते.—"तस्य चैव स्त्रीविषय गृध्यत स्त्रिया परिष्वक्तस्येवात्मनो भावो बभूव आत्मना व्यवस्थितस्यैन विराज सत्यसंकल्पात् आत्मव्यतिरिक्त स्त्री–पुंसपरिष्वक्तपरिमाण शरीरान्तर बभूव तत तस्मात् पातनात् पतिश्च पत्नी चाभवताम् इति दंपत्यो. निर्वचन लौकिकयो" (बृ. भा. १–४–३) अमृतानुभवात शिवशक्तीच्या दंपत्याचें जें वर्णन आहे त्याचें बीज येथें दिसते. परब्रह्म हें पतिपत्नीरूप झालेल्या विराटापेक्षा पलीकडे आहे व हें पतिपत्नीरूपही खरें नाहीं हें दाखविण्याकरिता "स्त्रिया परिष्वक्तस्य इव" आणि "आत्मव्यतिरिक्त" अशी शब्दयोजना शंकरानी केली आहे. ज्ञानेशानी शिव शक्तींचें ऐक्य प्रतिपादिलें असून दोघेही परब्रह्माच्या दृष्टीनें "वाव" असल्याचें सांगितलें आहे. (अमृता. १–४३)

(१०) ज्ञानी मनुष्य जीवन्मुक्त होतो.

"किंतु विद्वान् स इहैव ब्रह्म, यद्यपि देहवानिव लक्ष्यते, स ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति" (बृ. भा. ४–४–६) ज्ञानेशानीही ५–१४९, १५६, ९७ वगैरे ठिकाणी जीवन्मुक्ति सांगितली आहे. शंकरानी सगुणोपासकाना क्रममुक्ति सांगितली आहे. ज्ञानेशाना आठव्या अध्यायात (ज्ञा. २२१–२२२) अर्चिरादि मार्गानें जाणाऱ्याना क्रममुक्ति सांगितली आहे. "नहि आत्यंतिके मोक्षे गत्युत्क्रांती स्त" (ब्र सू. भा. १–३–४०) ज्ञानेशानी (ज्ञा. ८–२४५–४६ मध्यें हीच कल्पना सांगितली आहे. "ब्रह्मैव हि मुक्त्यवस्था" (ब्र. सू. भा.

३-४-९२) हींच कल्पना ज्ञानेशानीं "येथ ब्रह्मत्वासीचि पार्था। सायुज्य ऐसी व्यवस्था" (ज्ञा. १४-३९८) येथें सांगितली आहे. शंकर व ज्ञानेश या दोघांच्याही मुक्तींत जीव-परब्रह्मांत भेद राहत नाहीं.

याप्रमाणें प्रस्थानत्रयीवरील भाष्यांत शंकराचार्यांनीं जीव, जगत् आणि जगदीश्वर-विषयक जे सिद्धान्त मांडले आहेत त्यांच्याशीं ज्ञानेशाच्या सिद्धान्ताचें साम्य आहे. हेच सिद्धान्त शंकराचार्यांनी आपल्या प्रकरण-ग्रंथांत सुलभतेने मांडले असून त्यांतील वर्णनशैलीचें ज्ञानेशाच्या वर्णनशैलीशीं असलेलें साम्य पाहिलें म्हणजे शंकरापेक्षा ज्ञानेशाचें तत्त्वज्ञान निराळें आहे अशी शंका मुळींच राहत नाहीं.

(११) शंकराचार्यांच्या नांवावर पुष्कळच प्रकरणग्रंथ आहेत. पण त्यांपैकीं १ अपरोक्षानुभूति २ आत्मबोध ३ उपदेशसाहस्त्री ४ पंचीकरण आणि ५ शतश्लोकी हे पांचच ग्रंथ त्यांचे असावेत असें डॉ. बेलवलकर यांचें म्हणणें आहे.[८] यांपैकीं अपरोक्षानुभूति या ग्रंथांतील विवेचन अमृतानुभवासारखें आहे हें खालील श्लोकांवरून लक्षांत येईल.—

चैतन्यस्य एकरूपत्वात् भेदो युक्तो न कर्हिचित्।
जीवत्वं च मृषा ज्ञेयं रज्जौ सर्पग्रहो यथा॥ ४३॥
रज्ज्वज्ञानात् क्षणेनैव यद्वत् रज्जुर्हि सर्पिणी।
भाति तद्वत् चितिः साक्षाद्विश्वाकारेण केवला॥ ४४॥
उपादानं प्रपंचस्य ब्रह्मणोऽन्यन्नविद्यते।
तस्मात्सर्वप्रपंचोऽयं ब्रह्मैवास्ति न चेतरत्॥ ४५॥
व्याप्यव्यापकता मिथ्या सर्वमात्मेति शासनात्।
इति ज्ञाते परे तत्त्वे भेदस्यावसरः कुतः॥ ४६॥
सुवर्णाज्जायमानस्य सुवर्णत्वं च शाश्वतम्।
ब्रह्मणो जायमानस्य ब्रह्मत्वं च तथा भवेत्॥ ५१॥
यद्वन्मृदि घटभ्रांतिं शुक्तौ वा रजतस्थितिम्।
तद्वद्ब्रह्मणि जीवत्वं भ्रांत्या पश्यति न स्वतः॥ ५९॥
यथा मृदि घटो नाम कनके कुंडलाभिधा।
शुक्तौ हि रजतख्यातिर्जीवशब्दस्तथा परे॥ ६०॥

---

८ डॉ. बेलवलकर—"बसू मल्लिक लेक्चर्स ऑन वेदान्त फिलॉसफी", १९२५, पार्ट १, पान २२६

यथैव व्योम्नि नीलत्वं यथा नीरं मरुस्थले ।
पुरुषत्वं यथा स्थाणौ तद्वद्विश्वं चिदात्मनि ॥ ६१ ॥
यथैव शून्ये वेतालः गंधर्वाणां पुरं यथा ।
यथाकाशे द्विचंद्रत्वं तद्वत्सत्ये जगत्स्थितिः ॥ ६२ ॥
यथा तरंगकल्लोलैर्जलमेव स्फुरत्यलम् ।
पात्ररूपेण ताम्रं हि ब्रह्मांडौघैस्तथात्मता ॥ ६३ ॥
घटनाम्ना यथा पृथ्वी पटनाम्ना हि तंतवः ।
जगन्नाम्ना चिदाभाति ज्ञेयं तत्तदभावतः ॥ ६४ ॥
यथैव मृन्मयः कुंभः तद्वद्देहोपि चिन्मयः ।
आत्मानात्मविभागोऽयं मुधैव क्रियते बुधैः ॥ ६९ ॥

देह, प्रपंच, विश्व किंवा जगत् हीं वस्तुतः चिदात्माच आहेत असें चिदद्वैत वर ज्या दृष्टान्तानीं सागितलें आहे त्याच दृष्टान्तांनीं तें अमृतानुभवात प्रतिपादिलें आहे. घटाच्या नांवानें पृथ्वी किंवा पटाच्या नांवानें तंतूच जसे दिसतात त्याप्रमाणें जगाच्या नावानें वस्तुतः ब्रह्मच, चैतन्यच प्रकाशत आहे असें त्या त्या पदार्थाच्या अभावानें जाणावें म्हणजे घट, पट किंवा जग यांचा वस्तुतः अभाव असून सर्व चैतन्यच आहे असें जाणावें असें वरील ६४ व्या श्लोकांत सागितलें आहे तें महत्त्वाचें आहे. मृद्–घट, किंवा तंतु–पटासारखे दृष्टान्त हे घट किंवा पट यांची सिद्धि करण्याकरिता दिलेले नसून रज्जुसर्पाप्रमाणे आभासिक पदार्थाचा आणि द्वैताचा अभाव सांगण्याकरितां दिले आहेत, हें यावरून स्पष्ट होईल. अमृतानुभवाप्रमाणे येथेंही रज्जुसर्प–शुक्तिरजत् इत्यादि विवर्तवादाच्या दृष्टान्ताबरोबरच मृद्–घट व तंतुपट हे दृष्टान्त असल्यामुळें अमृतानुभवाचा अर्थ करिताना त्यांचा उपयोग होईल.

(१२) रज्जुसर्पे परिज्ञाते सर्पभ्रान्तिर्न तिष्ठति ।
अधिष्ठाने तथा ज्ञाते प्रपंचः शून्यतां व्रजेत् ॥ ९६ ॥

परब्रह्माच्या ठिकाणी प्रपंच शून्य होतो या अर्थानेंच ज्ञानेशानीही परब्रह्माला " सर्व शून्याचा निष्कर्षु " म्हटलें आहे.

(१३) परब्रह्म आणि जग ही एकच आहेत असे म्हटल्यामुळें नामरूपात्मक जगताला सत्यता येत नाही हें स्पष्ट करण्याकरिता—

कार्ये कारणताऽऽयाता कारणे नहि कार्यता ।
कारणत्वं ततो गच्छेत् कार्याभावे विचारतः ॥ १३९ ॥

कार्याच्या ठिकाणीं कारणता येते, कारणाच्या ठिकाणीं कार्यता येत नाही व कार्य नष्ट झाल्यामुळें तत्सापेक्ष कारणताही नष्ट होते असें शंकराचार्यांनी सांगितलें आहे. अभेद-प्रतिपादनामुळें जगाला ब्रह्मत्व येतें, जग ब्रह्म होतें, ब्रह्माला जगत्व येत नाहीं. "अनन्यत्वेपि कार्यकारणयोः कार्यस्य कारणात्मत्वं न तु कारणस्य कार्यात्मत्व" (ब्र. सू. भा. २-१-९) येथेही शंकराचार्यांनीं हाच सिद्धान्त सांगितला आहे.

मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।
मत्स्थानि सर्व भूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ भ. गी. ९-४ ॥
न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।
भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥ भ. गी. ९-५ ॥

या श्लोकांतील विसंगतीविषयीं कित्येकाना जें कोडें पडलें आहे तें वरील १३५ व्या श्लोकानें चांगल्या रीतीनें उलगडतें. पहिल्या दोन चरणात मीच हें सर्व जग व्यापिलें आहे असा सामान्य सिद्धान्त सांगितल्यानंतर पुढें त्याचें स्पष्टीकरण केलें आहे. "मत्स्थानि सर्व भूतानि" यांत कार्याला कारणता सांगितली आहे. "न चाहं तेष्ववस्थितः" यात कारणाच्या ठिकाणीं कार्यता नाहीं असें सांगितलें आहे. "न च मत्स्थानि भूतानि" यांत कार्य वेगळें न राहिल्यामुळें तत्सापेक्ष कारणताही नाहीं असें सांगितलें आहे. "पश्य मे योगमैश्वरम्" यात भूतें माझ्या ठिकाणीं असूनही नसल्याचें ईश्वरी कौशल्य पाहण्यास सांगितलें आहे व शेवटच्या दोन चरणात हेंच कौशल्य पुन. स्पष्ट करून थोडक्यांत निष्कर्ष सांगितला आहे. भूतभृत् असलों म्हणजे कार्याला कारणता असली तरी "नच भूतस्थ." म्हणजे कारणाला कार्यता नाहीं. कारण मत्स्वरूपाच्या ठिकाणींच भूताची कल्पना होते. वस्तुत कार्यकारणातीत असा मीच एक सर्वत्र भरलों आहें असा या श्लोकांचा अर्थ आहे. ब्रह्मच सर्व आहे या अन्वय विवेचनांत नामरूपात्मक जगाला सत्यत्व येण्याचा जो धोका आहे तो टाळण्याकरिता सकृद्दर्शनी विसंगत वाटणारी विधानें गीतेंत मुद्दाम केलीं आहेत असेंच हें कोडें सोडविलें पाहिजे. रा. करंदीकरानीं[१] "पश्य" हा शब्द अध्याहृत घेऊन "न मत्स्थानि भूतानि पश्य किंतु मम ऐश्वरम् योगम् पश्य" असा जो अर्थ केला आहे त्यामुळें

१ ज स करंदीकर-"गीतेंतील एक कोडें उलगडलं" केसरी, १६ ऑ, १९३८

"पश्य मे योगमैश्वरम्" या चरणाचें स्वारस्य नष्ट होतें. आणि भूतांचा निषेध न झाल्यामुळें अद्वैताची प्रतीति होत नाहीं.

अद्वैताचें प्रतिपादन स्पष्ट व्हावें म्हणून व्यतिरेक आणि अन्वय या दोन्ही पद्धतींनीं विवेचन कसें करितात तें पुढील श्लोकांत आचार्यांनीं दाखविलें आहे.—

कारणं व्यतिरेकेण पुमानादौ विलोकयेत् ।
अन्वयेन पुनस्तद्धि कार्ये नित्यं प्रपश्यति ॥
कार्ये हि कारणं पश्येत् पश्चात्कार्यं विसर्जयेत् ।
कारणत्वं ततो नश्येत् अवशिष्टं भवेन्मुनिः ॥ १३८–३९ ॥

अपरोक्षानुभूति प्रथमतः व्यतिरेकानें, अनित्य व असत्य कार्यापेक्षां कारण निराळें आहे असें पाहावें; नंतर हें कारण हेंच कार्य आहे असें अन्वयबुद्धीनें पाहावें. या अभेदामुळें वेगळें असें कार्य कांहीं राहतच नाही हें लक्षांत घेऊन तत्सापेक्ष कारणत्वही नाहींसे करावें व जें कांहीं राहील तत्स्वरूप व्हावें अशी अद्वैतानुभवाची पद्धति शंकरांनीं सांगितली आहे व याच पद्धतीनें ज्ञानेशांनीं अद्वैत प्रतिपादन केलें आहे, हें चौथ्या आणि सहाव्या प्रकरणांवरून लक्षांत येईल. अमृतानुभवांत दृश्य खोटें म्हणून, द्रष्टाच दृश्य आहे असें म्हणून शेवटीं या परस्पर सापेक्ष अवस्थाही वांझ असल्याचें सांगितलें आहे (अमृ. ७–२०४, २१८, २४४). या सर्व विवेचनावरून नामरूपात्मक जगताला सत्यता देण्याचा शंकरांप्रमाणेंच ज्ञानेशांचाही हेतु नाहीं हें लक्षांत येईल.

(१४) आत्मा आणि विश्व यांचें ऐक्य शंकरांनीं पुढील गोडी आणि गूळ व कापूर आणि परिमळ या दृष्टान्तांनीं सांगितलें आहे.

यावत् पिंडो गुडस्य स्फुरति मधुरिमैवास्ति सर्वोऽपि तावान् ।
यावान् कर्पूरपिंडः परिणमति सदामोद एवात्र तावान् ॥
विश्वं यावद्विभाति नगनगरारामचैत्याभिरामम् ।
तावच्चैतन्यमेकं प्रविकसति यतोऽन्ते तदात्मावशेषम् ॥ शतश्लोकी६२

ज्ञानेशांनींही शिवशक्ति म्हणजे पुरुष–प्रकृति आणि गुरुशिष्य म्हणजे परमात्मा-जीव यांचें ऐक्य याच दृष्टान्तांनीं सांगितलें आहे.

गोडी आणि गुळु । कापुर आणि परिमळु ।
निवाडू जातां पांगुळु । निवाडु होय ॥ अमृ० १–२३ ॥
नाना कापूर आणि परिमळु । कापूरचि केवळु ।
गोडी आणि गुळु । गुळुचि जेवी ॥ अमृ० २–६३ ॥

(१५) ज्ञान–अज्ञान, बंध–मोक्ष हे आत्म्याच्या ठिकाणी कल्पित आहेत —

निदितानिदिताभ्यां तदन्यदेवेति शासनात् ।
बंधमोक्षादयो भावा तद्वदात्मनि कल्पिता: ॥
नाहोरात्रे यथा सूर्ये प्रभारूपाविशेषत: ।
बोधरूपाविशेषान्न बोधाबोधौ तथात्मनि ॥ उपदेशसाहस्री४९–५०॥
म्हणूनि बंधुचि तंव वावो । मा मोक्षा के प्रसवो ॥ अमृ.३–१५ ॥
अज्ञानाचा प्रवर्तु । नाही जया गावा आतु ।
तेथे ज्ञानाची तऱ्ही मातु । कोण जाणे ॥ अमृ. ८–१० ॥
राती म्हणोनि दिवे । पडती कीं लावावे ।
वाचूनि सूर्यासवें सिणणें होये ॥ अमृ ८–११ ॥
म्हणोनि अज्ञान नाही । तेथेंचि गेलें ज्ञानही ॥ अमृ. ८–१२ ॥

(१६) आत्म्याच्या ठिकाणीं अज्ञान नाहीं.

अप्रकाशो यथाऽऽदित्ये नास्ति ज्योति:स्वभावत: ।
नित्यबोधस्वरूपत्वान्नाज्ञानं तद्वदात्मनि ॥ उ. सा. ३७ ॥

ज्ञानेशानीं अमृतानुभवाच्या ७ व्या प्रकरणात याच दृष्टान्तानें अज्ञान हें आत्म्याच्या ठिकाणीं असणें शक्य नाहीं असें सांगितलें आहे.—

अज्ञान तम मेळणी । आत्मा प्रकाशाची खाणी ।
आता दोन्ही मिळणी । एकी कैशी ॥ ७–२५ ॥

(१७) मोक्षाचीं कर्म, भक्ति, सन्यास, योग व ज्ञान हीं सर्व साधनें शंकराचार्यांनीं व ज्ञानेशानींही मानिली आहेत.—

स्ववर्णाश्रमधर्मेण तपसा हरि–तोषणात् ।
साधनं प्रभवेत्पुंसा वैराग्यादिचतुष्टयम् ॥ अपरोक्षानुभूति ॥ ३ ॥

येथें कर्म आणि भक्तीचा उल्लेख आहे.

अपिच संराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्यां । ३–२–२४ ॥ या ब्रह्मसूत्रावरील भाष्यात "संराधनं च भक्तिध्यानप्रणिधानाद्यनुष्ठानम्" असा भक्तीचा व ध्यानयोगाचा उल्लेख केला आहे. ज्ञानेशाप्रमाणें हठयोगाचा पुरस्कार मात्र शंकरानीं केलेला नाहीं. "सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्" ॥ ३–४–२६ ॥ या सूत्रावरील भाष्यात आश्रमकर्मांची आवश्यकता प्रतिपादिली आहे. तथापि सन्यासावर आचार्यांचा भर अधिक आहे. "ज्ञानमात्रे यद्यपि

सर्वाश्रमिणाम् अधिकार तथापि सन्यासनिष्ठैव ब्रह्मविद्या मोक्षसाधन न कर्मसहिता इति " (मु. भा प्रस्तावना) अयमात्मा सन्यासरहिताद् ज्ञानाद् न लभ्य इत्यर्थ (मु. भा. ३-२-४) ज्ञानेशाचा भर भक्तीवर अधिक आहे. ज्ञान हें मोक्षाचे अतरग साधन आहे हें दोघानाही मान्य आहे. शकरानी सगुणोपासकाना क्रममुक्ति मानिली आहे. (ब्र. सू. भा. ४-४-१७) ज्ञानेशानी त्यानाही जीवन्मुक्ति मानिली आहे असें ज्ञा. ८-१३६ वरून दिसतें. ज्ञान आणि उपासना, अद्वैतवाद आणि एक-देवतावाद यात शकरानी जसा भेद केला आहे तसा ज्ञानेशानी केलेला दिसत नाहीं. अद्वैतवादच भक्तीच्या परिभाषेंत एक-देवतावादाच्या रूपानें गीतेंत सागितला आहे असें त्याचें मत दिसतें, त्यामुळें ज्ञानानें अद्वैतानुभव आलेल्याना जशी जीवन्मुक्ति मिळते त्याप्रमाणें उपासनेनें परमेश्वराचा साक्षात्कार झालेल्यानाही ती मिळते असें ज्ञानेशानी प्रतिपादिलें आहे.

(१८) शकराचार्यांचा मायावादावर जितका भर आहे तितका कल्पनावादावर आणि दृष्टि-सृष्टि-वादावर नाहीं. क्षणिक विज्ञानवादी बौद्धाचें खडन करिताना त्यानी बाह्य विषयाची सिद्धीही केली आहे. (ब्र. सू भा २-२-३० आणि बृ. भा. ४-३-७ पहा) माण्डूक्यकारिकावरील भाष्यात त्यानीं हा कल्पनावाद व्यक्त केला आहे. " मनोविकल्पनामात्र द्वैतमिति सिद्धम् " (मा. का. भा २-३२) " नहि स्वप्ने हस्त्यादि ग्राह्य तद्ग्राहकम् वा चक्षुरादि, द्वय विज्ञानव्यतिरेकेण अस्ति। जाग्रदपि तथैवेत्यर्थ. परमार्थसद्विज्ञानमात्रावशेषात्" (मा. का. भा. ३-३०) " मनोदृश्यमिद द्वैत तद्भावे भावात् तदभावे च अभावात्" (३-३१) तथापि या कल्पनावादाचे श्रेय गौडपादाचार्यांना दिलें पाहिजे. दृष्टि-सृष्टि-वादही शकरानीं फारसा प्रतिपादिला नाहीं क्वचित् उल्लेख आटळतो. —

> द्रष्टा च दृश्य च तथा च दर्शन भ्रमस्तु सर्वस्तत्र कल्पितो हि स ।
> दृशेश्च भिन्न नहि दृश्यमीक्ष्यते स्वप्नप्रबोधेन तथा न भिद्यते ॥
>
> उपदेशसाहस्री । आत्ममन सवादप्रकरणम् श्लोक ९.

या श्लोकात कल्पनावाद आणि दृष्टिसृष्टिवाद याचा उल्लेख आहे. ज्ञानेशानीं ज्ञानेश्वरी ९-७१ ते ८२ मध्यें कल्पनावाद प्रतिपादिला आहे आणि अमृतानुभवात दृष्टिसृष्टिवादाचें प्रतिपादन केलें आहे त्यानीं गौडपादाचार्य आणि योगवासिष्ठ यापासून हे दोन्ही वाद घेतलेले दिसतात.

सुरेश्वराचार्यांच्या नैष्कर्म्यसिद्धींत या दृष्टिसृष्टिवादाचें विवेचन आहे.— "दृगेका सर्वभूतेषु भाति दृश्यैरनेकवत् । जलभाजन भेदेन मयूखस्रग्विभेदवत् ॥ अ २–४७॥ मित्रोदासीनशत्रुत्व यथैकस्यान्यकल्पना । अभिन्नस्य चितेस्तद्वत् भेदोऽत करणाश्रय ॥ २–४८॥ न तु परमार्थत आमन अविद्यया तत्कार्येण वा सबध अभूदस्ति भविष्यति वा तस्य अपरिलुप्तदृष्टिस्वाभाव्यात्" सुरेश्वराचार्यांचा काळ इ. स ८०० च्या सुमाराचा आहे. ज्ञानेश्वरानतर झालेल्या वेदान्तसिद्धान्त-मुक्तावली वगैरे ग्रथातही हा दृष्टिसृष्टिवाद आहे स्वत शकराचार्यांनी अद्वैत सिद्धीकरिता या वादाचा फारसा उपयोग केला नसला व व्यतिरेक विवेचनात द्रष्ट्यापेक्षा दृश्य भिन्न आहे असेंही सागितलें असलें तरी अद्वैत सप्रदायात, शकराच्या पूर्वी योगवासिष्ठात, समकालीं नैष्कर्म्यसिद्धीत आणि नतर वेदान्त-सिद्धान्तमुक्तावली इत्यादि ग्रथात दृष्टिसृष्टिवादाचा स्वीकार केला आहे.—

> प्रत्येतव्य–प्रतीत्योश्च भेद प्रामाणिक कुत ।
> प्रतीतिमात्रमेवैतद्भाति विश्व चराचरम् ।
> ज्ञानज्ञेयप्रभेदेन यथा स्वाप्न प्रतीयते ।
> विज्ञानमात्रमेवैतत् तथा जाग्रच्चराचरम् ॥
> ततोर्भेदे पटो यद्वत् शून्य एव स्वरूपत ।
> आत्मनोऽपि तथैवेद भानमात्र चराचरम् ॥
> रज्जुर्यथा भ्रान्तदृष्ट्या सर्परूपा प्रकाशते ।
> आत्मा तथा मूढबुद्ध्या जगद्रूप प्रकाशते ॥

(वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली–बनारस, २ री आवृत्ति, पा. ९१)

दृष्टिसृष्टिवादात पारमार्थिक आणि प्रातिभासिक अशा दोनच सत्ता मानतात शकराचार्यांनी आणखी एक व्यावहारिक सत्ता मानिली आहे ज्ञानेशानीं तशी मानलेली नाहीं तसेंच अविद्या ही जीवाश्रित आहे कीं ब्रह्माश्रित आहे या विषयींही बरेच वाद शास्त्रीय ग्रथात केलेले असतात व या बाबतींतही अद्वैत सप्रदायात दोन पक्ष आहेत वाचस्पतिमिश्र हे अविद्या जीवाश्रित मानतात शकराप्रमाणेंच ज्ञानेशानींही याविषयीं स्पष्ट निर्णय दिलेला नाहीं माया किंवा प्रकृति ही त्यानी अविद्याच मानिली आहे व जीव अविद्येच्या अरण्यात भटकत असतो असें ते म्हणतात तथापि त्याचा कल अविद्या ही जीवाश्रित मानण्याकडे दिसतो अज्ञान हें भावात्मक आहे कीं अभावात्मक याविषयींही बरेच वाद आहेत "भावाभाव–विलक्षणस्य अज्ञानस्य

अभावविलक्षणत्वमात्रेण भावत्वोपचारात्" अनिर्वचनीय अज्ञानाला अभावापेक्षा निराळें, एवढ्याच अर्थानें भावात्मक म्हणावयाचें असें चित्सुखीकाराचें मत आहे. पण लोकाना सुबोध रीतीनें अद्वैताचा सिद्धान्त मराठी भाषेंत सागण्याचा ज्ञानेशाचा उद्देश असल्यामुळें शास्त्रीय वादविवादात ते पडले नाहींत. अद्वैत सप्रदायातील प्रचलित सर्व युक्तिवादाचा आश्रय करून त्यानी ते सोप्या भाषेंत लोकाना सागितले.

वर जी चार आचार्याशीं ज्ञानेशाची तुलना केली त्यावरून हें लक्षात येईल कीं, ज्ञानेशानीं रामानुज किंवा वल्लभ तत्त्वज्ञानाचा स्वीकार केलेला नाहीं. गौडपादाचार्य व त्याचे प्रशिष्य शकराचार्य याच्या तत्त्वज्ञानाशीं ज्ञानेशाचें पूर्ण साम्य आढळतें. परब्रह्माचें निर्विशेष म्हणजेच ज्ञानेशाच्या भाषेंत "सर्वशून्य" स्वरूप, त्याचें अवाङ्मनोगोचरत्व, अजातवाद, माया-अविद्यावाद, त्याची अनिर्वचनीयता, परमात्मा, जीव-जगत् याच्या भेदाची अविद्यामूलकता व वास्तविक एकता, जीवन्मुक्तावस्था, हे अद्वैताचे प्रमुख सिद्धान्त शकर आणि ज्ञानेश या दोघानाही मान्य आहेत व अद्वैत सिद्धान्ताचें विवेचन व्यतिरेक आणि अन्वय पद्धतीनें व सारख्याच दृष्टान्तानीं दोघानीही केलें आहे. मोक्षसाधनें दोघाचीं सारखींच असलीं तरी शकराचा भर सन्यासावर तर ज्ञानेशाचा भक्तीवर अधिक आहे. त्यामुळें "आचार्यांचेंच तत्त्वज्ञान ज्ञानेश्वरानीं भक्तिप्रेमाच्या गोड भाषेंत सागून जाणत्या नेणत्याचा उद्धार केला" (चरित्रचद्र, पान २५०) हा श्री. पागारकराचा अनेक वर्षाच्या मननानतर काढलेला सिद्धान्तच मनाला पटतो. "शकराचार्य व ज्ञानेश्वर याचीं साध्य, साधनें व सिद्धान्त हीं त्याच्या परपरेच्या भिन्नतेप्रमाणेंच अगदीं वेगवेगळीं आहेत"[१०] हा पाडुरगशर्मांचा सिद्धान्त पटत नाहीं. शकराचार्यांच्या ग्रथाप्रमाणें अद्वैत सप्रदायातील योगवासिष्ठ आणि शैवाद्वैतावरील ग्रथही ज्ञानेशाना परिचित होते व त्याचाही उपयोग ज्ञानेशानीं केल्याचें मागें दाखविलेंच आहे.

---

१० पाडुरगशर्मा—"सत्याचें आविष्करण", चित्रमयजगत्, नोव्हेंबर, १९२२

प्रकरण पंधरावें

उपसंहार

" सर्व शून्याचा साहे । निष्कर्ष जें ॥ ज्ञा. १३–८८० ॥

" सर्व शून्याचा निष्कर्षु । इया वाइला केला पुरुषु ॥ अमृ. १–२७ ॥

ज्ञानेश्वरांचा जन्म शके ११९७ श्रावण वद्य अष्टमीस बहुधा आपेगांवीं झाला. नंतर शुद्धिपत्राकरितां पैठण येथें कांहीं दिवस राहून पुढें आळंदीस आजोळीं जात असतां वाटेंत नेवासें येथें शके १२१२ मध्यें ज्ञानेश्वरी ही गीतेवरील प्रसिद्ध टीका लिहिली व नंतर योगवासिष्ठ, अमृतानुभव, चांगदेव-पासष्टी, अभंगादिकांची रचना झाली. चांगदेवपासष्टी आळंदीस आणि विठ्ठलभक्तीचे अभंग आळंदी, पंढरपूर व तीर्थयात्रेच्या प्रवासांत लिहिले गेले असावे. नामदेव आणि पंढरपूरच्या विठ्ठलसंप्रदायांतील इतर संतांच्या बरोबर तीर्थयात्रा करून परत आल्यावर शके १२१८ कार्तिक व॥ १३ स आळंदी येथें इंद्रायणी नदीच्या तीरावर ज्ञानेश्वरांनीं समाधि घेतली. ज्ञानेश्वर या लोकांत २१ वर्षे राहिले. वयाच्या अवघ्या १५ व्या वर्षी ज्ञानेश्वरीसारखा मराठी वाङ्मयांतील अमर ग्रंथ त्यांनीं निर्माण केला. त्यांची सर्व ग्रंथरचना त्यांच्या वयाच्या १५ ते २१ या सहा वर्षांच्या काळांत झाली आहे. या ग्रंथांत गुरुपरंपरेनें, कुलपरंपरेनें, वाचनानें व अनुभवानें मिळविलेली ज्ञानसंपत्ति त्यांनीं महाराष्ट्राकरितां संग्रहीत करून ठेविली.

त्यांच्या ग्रंथावरून त्यांच्या गाढ वाचनाची, व्यासंगाची आणि अनुभवाची नीट कल्पना येते. १ उपनिषदें, २ गीता, ३ गौडपादकारिका, ४ योगवासिष्ठ, ५ शांकर तत्त्वज्ञान, ६ काश्मीरी शैव संप्रदाय आणि ७ गुरुपरंपरेनें आलेलें नाथ पंथाचें तत्त्वज्ञान अशा सप्तसिंधूंचे ओघ ज्ञानेश्वरांच्या अद्वैत-ज्ञानसागराला येऊन मिळालेले दिसतात. याशिवाय भागवतपुराण व रामानुजांचे ग्रंथही त्यांनीं पाहिले होते. उपनिषदांतील अद्वैताच्या बीजाला अनेक युक्तिवादांचें खतपाणी देऊन त्याचा पुढें वृक्ष करण्यांत आला. (१) मायावाद, अज्ञानवाद, अजातवाद, शून्यवाद आणि (२) शिव-शक्तिवाद, संकल्प, कल्पना किंवा विज्ञानवाद, दृष्टिसृष्टिवाद व स्फूर्तिवाद हे सर्व अद्वैत-सिद्धि करणारे

पण दोन प्रकारचे युक्तिवाद आहेत. अद्वैत संप्रदायातील निरनिराळ्या ग्रंथकारांनी निरनिराळ्या काळी याचा उपयोग केला आहे. आणि ज्ञानेश्वर हे या अद्वैत संप्रदायाचे असल्यामुळें, त्यांच्या पूर्वी होऊन गेलेल्या या संप्रदायातील प्रमुख ग्रंथकारांनी अद्वैत सिद्धीकरिता जे युक्तिवाद योजिले त्यांचा स्वीकार करून त्यांनी अद्वैताचें प्रतिपादन केलें आहे.

पहिल्या प्रकारचे युक्तिवाद हे दृश्याला वेगळे अस्तित्व नाही असें सांगून अद्वैतसिद्धि करतात, तर दुसऱ्या प्रकारचे युक्तिवाद सर्व द्रष्टाच आहे, आत्माच आहे असें सांगून अद्वैतसिद्धि करतात. उपनिषदांत माया शब्दाचा उल्लेख एक दोन ठिकाणींच असला तरी इतर शब्दांनीं मायावाद प्रतिपादिला असल्याचें प्रो. रानडे यांनीं सिद्ध केलें आहे.[१] अविद्येचे स्पष्टच उल्लेख "य अविद्याग्रंथिम् विकिरतीह सोम्य" (मु. २-१-२०) इत्यादि ठिकाणी आहेत. "यत्र हि द्वैतमिव भवति" (बृ. २-४-१४) येथील इव शब्दानें द्वैत हें आभासात्मक आहे असें सुचविलें आहे. "सदेव सोम्य इदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम्" (छा. ६-२-१) येथें "अद्वितीयम्" शब्दानेंही द्वैताचा निषेध केला आहे. "वाचारंभण विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्" (छा. ६-१-४) येथें कारण तेवढें सत्य व नामरूपात्मक कार्य केवळ शाब्दिक म्हणजे असत्य असें सुचविलें आहे. याच्या उलट "सोऽकामयत बहुस्यां प्रजायेय" (तै. २-६) "एकाकी न रमते स द्वितीयमैच्छत्" (बृ. १-४-३) "विज्ञातार अरे केन विजानीयात्" (बृ. २-४-१४) "नहि द्रष्टुर्दृष्टे विपरिलोपो विद्यते" (बृ. ४-३-२३) इत्यादि ठिकाणी कल्पना किंवा दृष्टिसृष्टि-वादाचीं बीजें दिसत असून "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" (छा. ३-१४-१) "आत्मैवेदं सर्वम्" (छा. ७-२५-२) इत्यादि ठिकाणीं

---

१ 'When we consider that we have the conception of a veil, of blindfoldness, of a knot, of ignorance, of not being, of darkness, of death, of unreality and uncertainty, of untruth of crookedness, and falsehood and illusion, of the power of God, of this power as identical with nature, of meshes, of semblance, an as it were and an appearance and finally of a word, a mode and a name let no man stand up and say that we do not find the traces of the Doctrine of Maya in the Upanishads."

—Prof R. D Ranade,

" Constructive survey of Upanishadic Philosophy", p. 228

कशाचाही निषेध न करता सर्व आत्मा किंवा ब्रह्मच असल्याचें सांगितलें आहे. बृहदारण्यकांत जसें एकच विराट दोन होऊन् पतिपत्नी झाला असें सांगितलें आहे त्याप्रमाणें शैवाद्वैतांत शिव हाच शक्ति होऊन हें दृश्य निर्माण झाल्याचें वर्णिलें आहे.

गौडपादकारिका आणि योगवासिष्ठ या ग्रंथांत मायावाद आणि अजातवादाच्या युक्तिवादानें द्वैताचा निषेध करून दृष्टिसृष्टिवाद आणि कल्पनावादाच्या साहाय्यानें अद्वैताचें प्रतिपादन केलें आहे. मूळ अद्वैतस्थिति वस्तुतः जशीच्या तशीच कायम आहे. ती बिघडून द्वैत मुळीं उत्पन्नच झालेलें नाहीं हा अजातवाद होय. गौडपादाचार्यांनी तो प्रथमतः युक्तिवादपूर्वक प्रतिपादिला. दृष्टिसृष्टिवादाचा युक्तिवाद असा आहे कीं, दृश्याला द्रष्ट्याच्या ज्ञानाव्यतिरिक्त, कल्पनेव्यतिरिक्त स्वतंत्र अस्तित्व नाहीं. दृश्याचें जेव्हा ज्ञान होतें, दृश्य जेव्हा ज्ञानस्वरूप धारण करितें, तेव्हाच त्याचें अस्तित्व प्रतीतीला येतें म्हणून दृष्टि म्हणजे ज्ञान व दृश्य यांत भेद नाहीं. शिवाय दृश्य पदार्थांचें असें ज्ञान आपणास होतच नाहीं. त्याच्या रंग, रूप, जाड्य, काठिण्य इत्यादि धर्मांचें ज्ञान आपणास होतें. हे धर्म ज्यावर असतात तो पदार्थ वेगळा दिसतच नाहीं. त्या अर्थी हा पदार्थ म्हणजे सत्तास्वरूपावर झालेला गुणधर्मांचा आभास होय. सत्, अस्तित्व, सत्ता हें जसें मूळ स्वरूप आहे तसेंच तें द्रष्ट्याचेंही आहे. द्रष्ट्याला दृश्य बाह्यत्वानें दिसतें म्हणून त्याच्यावर इदत्वाचा आरोप होतो व त्या अपेक्षेनें द्रष्ट्यावर अहंत्वाचा आरोप होतो. वस्तुतः सर्वव्यापी अशा एकाच सत्तेवर हा अहम् आणि इदम्‌चा, द्रष्टा–दृश्याचा अध्यास झाला आहे. सत्ता आणि ज्ञान हीं अभिन्न आहेत. त्यामुळें द्रष्ट्यानें दृश्य पहाणें म्हणजे सत्तेनें सत्ता किंवा ज्ञानानें ज्ञान पहाण्यासारखें आहे. दृश्य हें वेगळें नाहींच. द्रष्टाच दृश्य होतो, द्रष्टाच दृश्याची कल्पना करितो. दृश्याला वेगळें अस्तित्व नाहीं असें कळल्यावर तत्सापेक्ष द्रष्टृत्वही नाहींसें होतें व निर्विशेष ज्ञान तेवढें शिल्लक राहतें

> मग कल्लोळातें कल्लोळें । ग्रसिजतसे ऐसें केलें । परि ग्रसितें ग्रासावेगळें । असे कांई ॥ ज्ञा. १३–८८१ ॥ मग इदंतेसी गाळलें । मीपणें निज डाहारलें । तें रूप पाहिजे आपुलें । आपणचि ॥ ज्ञा. १५–२४२॥ सोऽहं तेंहि अस्तावलें । जेथें सांगणेंचि मुकावलें । द्रष्टेंवेंसि निराळें । दृश्य जेथ ॥ ज्ञा. १६–५०८ ॥

येथें ज्ञानेश्वरानी ह्याच दृष्टिसृष्टिवादाचा युक्तिवाद केला आहे.

शून्यवाद आणि विज्ञानवाद हे बौद्ध तत्त्वज्ञानातील पारिभाषिक शब्द आहेत बौद्धतत्त्वज्ञान हें कोणी परकी नसून भारतीय तत्त्वज्ञानातील तो एक महत्त्वाचा दुवा आहे. उपनिषदानतर बुद्धाचें तत्त्वज्ञान उदयाला आलें. बुद्धाच्या निर्वाणानतर दोन शतकानी त्याच्या सप्रदायात नवीन पथ निघाला. जुन्या पथाला हीनयान व नवीन पयाला महायान म्हणू लागले. हीनयान-पथीय सन्यासी वैयक्तिक मोक्ष हें ध्येय तर महायानपथीय सन्यासी सर्व लोक मुक्त होतील असे प्रयत्न करणें हें आपलें ध्येय समजत. या महायान पंथाच्या तत्त्वज्ञानात शून्यवाद आणि कल्पनावाद या युक्तिवादाचा उपयोग केला आहे.

शून्यवाद आणि विज्ञानवादानें एकच गोष्ट सिद्ध केली जाते. शून्यवादानें द्वैताचा निषेध केला जातो व विज्ञानवादानें सर्व दृश्य मनाच्या कल्पनाच आहे असे सिद्ध केलें जातें "सव्व शून्यम्" म्हणजे अभाव नव्हे. तसें समजणाऱ्या लोकाना शून्यता म्हणजे काय व तिचें प्रयोजन काय तेंच समजलें नाही असें नागार्जुनानें पुढील कारिकेंत सागितलें आहे.—

अत्र ब्रूम शून्यताया न त्व वेत्सि प्रयोजनम् ।
शून्यता शून्यतार्थं च तत एव विहन्यसे ॥
नागार्जुनकृत मूलमध्यमक कारिका २४–७

या कारिकेवर चद्रकीर्तीनें आपल्या 'प्रसन्नपदा' टीकेंत खालील स्पष्टीकरण दिलें आहे.—"स भवान् स्वविकल्पनयैव नास्तित्व शून्यतार्थं इत्येव विपरीतम् अध्यारोप्य 'यदि सर्वमिद शून्य उदयो नास्ति न व्यय' इत्यादिना उपालम्भ ब्रुवाण अस्मासु महान्त खेद आपन्न अतीव विहन्यते । न तु अय अस्माभि अत्र शास्त्रे शून्यतार्थ उपवर्णितो यस्त्वया परिगृहीत न चापि शून्यताया यत्प्रयोजन तद्विजानासि । अतो निरवशेषप्रपचोपशमार्थं शून्यता उपदिश्यते।"आपल्याच कल्पनेनें शून्यता म्हणजे नास्तित्व-अभाव असा विपरीत अर्थ करणाऱ्या आक्षेपकाना दोष देऊन प्रपचोपशमाकरिता शून्यतेचा उपदेश केला जातो, शून्यता म्हणजे अभाव असा अर्थ आमच्या शास्त्रात कधींच केला नाहीं असें चद्रकीर्तीनें सागितलें आहे इ. स. पहिल्या शतकात नागार्जुनानें शून्यवादाचा आणि अश्वघोषानें विज्ञानवादाचा पुरस्कार केला याच्या आणि

२ Dasgupta History of Indian Philosophy, Vol I p 127–28

गौडपादाचार्यांच्या तत्त्वज्ञानात परिभाषेचें व कांहीं सिद्धान्तांचें इतकें साम्य आहे कीं, गौडपादाचार्य हे बौद्धच असावेत अशी समजनीयता डॉ. दासगुप्ता यानीं व्यक्त केली आहे.[३] याच्या उलट "शून्यवाद आणि कल्पनावादाचीं बीजें उपनिषदांतही सापडतात आणि जेव्हा नागार्जुनानंतर बौद्ध तत्त्वज्ञान अनात्मवाद सोडून उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानाजवळ येऊं लागलें तेव्हा बौद्ध परिभाषेनेंच उपनिषदांतील आत्मवादाचा सिद्धान्त प्रतिपादन करून दोन्ही तत्त्वज्ञानांचा समन्वय करण्याचा गौडपादांनीं प्रयत्न केला असावा असें डॉ. बेल्वलकर यानीं प्रतिपादिलें आहे [४] तेंच सयुक्तिक वाटतें. कारण विज्ञानवादाचा पुरस्कर्ता अश्वघोष हा ब्राह्मण प्रथमतः बौद्धांचा प्रतिपक्षी होता. त्यानें नंतर बौद्धतत्त्वज्ञानाचा स्वीकार करून उपनिषदांना जवळ येईल अशी त्या तत्त्वज्ञानाची मांडणी करण्यास सुरुवात केली. तेव्हापासून हीं दोन्ही तत्त्वज्ञानें जवळ येऊन गौडपादांनीं त्यांचा समन्वय केला आणि शेवटीं अनात्मवादामुळें परकी भासणारा बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा हा प्रवाह उपनिषदांच्या तत्त्वज्ञानात विलीन झाला. गौडपादांनीं अजातवादाप्रमाणें व मायावादाप्रमाणें विज्ञानवादाचाही उपयोग अद्वैतसिद्धीकरिता केला आहे. शंकराचार्यांनीं अजातवाद व मायावाद घेतला पण शून्यवाद किंवा विज्ञानवाद यांचा उपयोग केला नाहीं. माण्डूक्य-कारिकांवरील भाष्यात त्यानीं विज्ञानवादाचा उल्लेख केला असला तरी तें भाष्य त्यांचें आहे कीं नाहीं याविषयीं शंका आहे व तेथील विज्ञान शब्दाचा अर्थही निराळा आहे. योगवासिष्ठात शून्यवाद आणि विज्ञानवादाचा उपयोग केला आहे. आणि आश्चर्याची गोष्ट अशी कीं, जगताचें आभासित्व आणि काल्पनिकत्व सांगण्याकरिता ज्ञानेशांनींही शून्यवाद आणि विज्ञानवाद किंवा कल्पनावादाचा उपयोग ज्ञानेश्वरींत केला असून योगवासिष्ठाप्रमाणें दृष्टि सृष्टि-वादाचाही उपयोग सर्व ग्रंथात केला आहे. शिवाय अजातवाद आणि माया-वादाचाही उपयोग प्राधान्यानें ज्ञानेश्वरी आणि अभंगात केला आहे.

शैवाद्वैतपंथातही परतत्त्वाला "महाशून्य" असेंही म्हणत असत. "शरीर हवि" या शिवसूत्रावरील (२–८) विमर्शिनी टीकेंत 'विज्ञानभैरव' ग्रंथातील एक श्लोक उद्धृत केला आहे त्यात "महाशून्यालये वह्नौ" योगी

---

३ Dasgupta 'History of Indian Philosophy", Vol I p 423

४ Dr S K. Belwalkar, "Basu Mallik Lectures on Vedanta Philosophy", Part I p 198

लोक मन, इंद्रियें व विषय याचा होम करितात असें मागितले आहे. नाथपथातही "शून्यवादाची" परिभाषा आहे हें मागें दाखविलेंच आहे. नाथपथ हा महायान पथातून निघाला असण्याचाही संभव आहे कानफाटे जोगी या नावानें नाथपथाला ओळखतात. कानात कुडले घातलेल्या अशा बुद्धाच्या मूर्तीही आहेत. महायान पथातील विज्ञानवादा लोकाना "योगाचार" असेंही म्हणतात. नाथपथ हाही योगी असून द्वैत हें मनाची कल्पना असल्यामुळें मनाचा लय शून्यात करण्याचा उपदेश त्या पथात केलेला असतो. नाथपथ हा शैव असल्यामुळें शैवाचे सन्यासी, दडी, परमहस, ब्रह्मचारी, लिंगायत, अघोरी व जोगी असे जे सात भेद आहेत त्यापैकीं शेवटच्या पथात नाथपथाची गणना होते.[५] गोरखनाथ हा बौद्धपथातील आहे अशीही समजूत असली तरी तो बौद्धापेक्षा हिंदूच अधिक होता असें सर मोनिअर वुइल्यम साहेबानीं प्रतिपादिलें आहे.[६] असे दिसतें की शैवयोगी लोकाचा एक मोठा सप्रदाय उपनिषत्कालापूर्वीपासून हिंदुस्थानात होता. त्याच्या तत्त्वज्ञानाचे पडसाद श्वेताश्वतरोपनिषदापासून ज्ञानेश्वरापर्यतच्या सर्व अद्वैत वाङ्मयात निघालेले दिसतात. हीनयान आणि महायान पथातील प्रमुख भेद असा आहे की, महायान पथातील लोकाना सर्वांच्या मुक्तीची काळजी घ्यावी लागते. त्यामुळें या पथातील जोगी हे सर्वत्र परिभ्रमण करीत फिरत असत. गौडपादानी ज्याप्रमाणें उपनिषदातील व बौद्ध तत्त्वज्ञानातील अशा दोन्ही परिभाषा एकत्र आणून उपनिषदातील अद्वैत तत्त्वज्ञान प्रतिपादिले, त्याचप्रमाणें नाथपथातील लोकानीं उपदेश केला. तथापि बुद्धाचा "सब्ब शून्य" चा युक्तिवाद, अश्वघोष, योगवासिष्ठ, काश्मिरी शैव सप्रदाय, नाथपथ व शेवटीं निवृत्ति-ज्ञानेश्वरापर्यंत आलेला पाहिला म्हणजे बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा हिंदुस्थानातील अद्वैत तत्त्वज्ञानावर केवढा परिणाम झाला आहे तें लक्षात येतें व आश्चर्य वाटतें.

बौद्धाचा विज्ञानवाद व योगवासिष्ठातील कल्पनावाद याचें साम्य आणि या वादाचें वर्क्ले वगैरे आधुनिक पाश्चात्य तत्त्ववेत्याच्या सिद्धान्ताशीं असणारें साम्य डॉ. आत्रेय यानीं आपल्या "फिलॉसफी ऑफ योगवासिष्ठ"

---

५ Campbell Oman— The Mystics Ascetics & Saints of India", Chapter VIII

६ ' He belongs more to Hinduism than to Buddhism" Sir Monier William's Buddhism", p 193 194

अर्थात ठिकठिकाणीं दाखविलें आहे. त्यामुळें आणि ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाची पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाशीं तुलना करण्याचा प्रस्तुत प्रबंधाचा विषयही नसल्यामुळें ज्ञानेश्वरांच्या कल्पनावादाची तशी तुलना येथें केलेली नाहीं. ज्ञानेश्वरपूर्वकालीन भारतीय तत्त्वज्ञानाशींच ज्ञानेशांच्या तत्त्वज्ञानाची तुलना करून त्यांचें स्वरूप येथें ठरवावयाचें आहे.

बौद्धांचा विज्ञानवाद किंवा पाश्चात्य तत्त्वज्ञांचा कल्पनावाद (आयडिॲलिझम) यांच्यांतही अनेक भेद आहेत व अनेक अर्थांनीं विज्ञान किंवा कल्पना (आयडिया) हे शब्द योजले गेले आहेत. बौद्धांचा विज्ञान शब्दाचा अर्थच "परमार्थसद्विज्ञानमात्रावशेषात्" या मांडूक्यकारिका-भाष्यांत (३–३०) विज्ञान शब्दानें अपेक्षित आहे असें नाहीं. येथें विज्ञानाचा ज्ञान या अर्थानें प्रयोग केला आहे आणि विषयांना ज्ञाननिरपेक्ष अस्तित्व नाहीं, त्यामुळें ज्ञान खरें असून स्वप्नांतील विषयांप्रमाणें जागृतींतील विषयही काल्पनिक आहेत असें सांगावयाचें आहे. पाश्चात्य तत्त्वज्ञ बर्क्ले हा कल्पनावादी असला तरी कल्पनेचें सत्यत्व मानणारा द्वैती होता. विषयविषयीभाव तो सत्य मानीत असे. हें रा. कवीश्वर यांनीं आपल्या "मेटॅफिजिक्स ऑफ बर्क्ले" या पुस्तकांत सप्रमाण सिद्ध केलें आहे. बुद्धांचा विज्ञानवाद हा क्षणिक विज्ञानावर उभारला होता. त्यामुळें ज्ञानस्वरूप परमात्मतत्त्व नित्य मानणाऱ्या शंकराचार्यांनीं त्यांचें खंडन केलें. (ब्र. सू. भा. २–२–२५) तसेंच बाह्य अर्थांची सिद्धि करून त्यांनीं त्यांचा कल्पनावादही खोडला. पण बाह्य अर्थांना फक्त व्यावहारिक सत्ता शंकराचार्य मानतात. पारमार्थिक सत्ता मानीत नाहींत. त्यामुळें पारमार्थिक सत्तेच्या अपेक्षेनें व्यावहारिक सत्ताही खोटीच ठरते.

गौडपाद, वसिष्ठ आणि ज्ञानेश्वर यांनीं विज्ञान, वासना किंवा कल्पनावाद स्वीकारला असला तरी तो विषयांचें मिथ्यात्व सिद्ध करण्याकरितां स्वीकारला आहे. कल्पनांना सत्यत्व देण्याकरितां नाहीं. एका ज्ञानस्वरूपाच्या ठिकाणींच ही सृष्टिविषयक कल्पनांची घडामोड चालली आहे. विषय आणि त्यांच्या कल्पना यांना ज्ञाननिरपेक्ष अस्तित्व नसल्यामुळें व तन्निरपेक्ष अस्तित्व ज्ञानाला असल्यामुळें निर्विशेष ज्ञानस्वरूप परमात्माच सर्वत्र आहे आणि त्यावांचून इतर सर्व माया आहे असा सिद्धान्त करण्याकरितां कल्पनावादाचा उपयोग वरील तिन्ही तत्त्वज्ञांनीं केला आहे. द्रष्टा, दृश्य आणि दृश्यविषयक सविशेष ज्ञान यांच्या पलीकडे असणारी जी निर्विशेष ज्ञानाची तुरीयावस्था आहे तें आत्मस्वरूप

होय असा अद्वैताचा सिद्धान्त असल्यामुळें बौद्धाच्या क्षणिक विज्ञानवादाच्या पुढें अद्वैतवाद गेला आहे हें लक्षात घेतलें पाहिजे. ज्ञानेश्वराचा स्फूर्तिवाद हा योगवासिष्ठ आणि काश्मीरी शैवाद्वैतातून घेतला आहे हें मागें सांगितलेंच आहे.

अद्वैतसिद्धीचे वर जे दोन प्रकारचे युक्तिवाद सांगितले त्यामध्यें अविद्या किंवा अज्ञान हें मानावेंच लागतें. पण तें कोठें मानावयाचें एवढ्यापुरताच या दोन प्रकारात भेद आहे. मायावादात माया हीच अविद्या समजली जाते. अजातवाद आणि शून्यवादातही वस्तुत निर्विशेष परमात्मवस्तूहून भिन्न काही झालेंच नसता जें झालेलें भिन्नत्वाने भासतें ती अविद्या आहे, माया आहे असें म्हणावें लागते. तात्पर्य, पहिल्या प्रकारच्या युक्तिवादात आत्म-व्यतिरिक्त सर्व भासमान पदार्थ माया, अविद्या, अज्ञान किंवा भ्रम-जन्य आहेत असें मानतात. दुसऱ्या प्रकारच्या युक्तिवादात अविद्या जरा पुढें मानतात. शिवशक्तिवादात शक्तीमुळें परतत्त्वाला शिवत्व येतें व "तिरोधानकरी" मायेमुळें जीवत्व येतें असें मानिलें आहे. पुरुषाला मायेनें झोंप लाविल्यामुळें त्याच्यांबरोबरच प्रकृतितत्त्व उत्पन्न होऊन मग पुढील सृष्टि निर्माण होते. अज्ञानामुळें जीवाला बंध प्राप्त होत असल्यामुळें या संप्रदायात अज्ञान जीवाच्या ठिकाणी मानितात. कल्पनावादात बाह्य पदार्थ वस्तुत काल्पनिक असून सत्य भासतात याचें कारण अज्ञानच मानावें लागते.

दृष्टिसृष्टिवादातही वस्तुत सर्व सृष्टि ज्ञानस्वरूप आत्म्याच्या ठिकाणी भासत असता बाह्यत्वानें, इदंत्वानें भासते, हें अज्ञान आणि एकाच ज्ञानस्वरूपावर या अज्ञानामुळें होणारा अहंत्वाचा आणि इदंत्वाचा अध्यास हे मानावेच लागतात. "अंतर्बहिर्विभागोऽयं देहापेक्षो न साक्षिणि" पंचदशी १०–१६ ॥

स्फूर्तिवादातही सर्व जग "वस्तुप्रभा" असताना तें भिन्न वाटणें हें अज्ञान जीवाच्या ठिकाणीं मानावेंच लागते. तात्पर्य कोणत्याही प्रकारचा युक्तिवाद जर संपूर्ण करावयाचा असेल तर कोठें ना कोठें तरी अज्ञान मानिल्याशिवाय गत्यतर नाही. कोठें ते परमात्म्याच्या ठिकाणीं तर कोठें तें जीवाच्या ठिकाणी, कोठें ते अभावाच्या अपेक्षेनें भावरूप, तर भावाच्या अपेक्षेनें अभावरूप मानिलें असेल. किंवा कोणी त्याला सदसदनिर्वचनीय मानीत असतील. पण हे सर्व अद्वैत-सिद्धान्तातर्गत युक्तिवाद आहेत.

निरणाच्या पद्धति भिन्न असल्या म्हणून त्यामुळें सिद्धान्तात भिन्नता नाहीं,[७] आणि म्हणूनच ज्ञानेशानीं या सर्व युक्तिवादाचा उपयोग केला आहे.

वर जे (१) मायावाद, अज्ञानवाद, अजातवाद, शून्यवाद आणि (२) शिवशक्तिवाद, कल्पनावाद, दृष्टिसृष्टिवाद, स्फूर्तिवाद हे युक्तिवादाचे दोन प्रकार सागितले त्यापैकी पहिल्या प्रकाराचा सामान्यत अनिर्वचनीय ख्यातीत आणि दुसऱ्या प्रकाराचा आत्मख्यातीत समावेश करिता येईल. परमात्मव्यतिरिक्त सर्व सदसदनिर्वचनीय माया आहे असें पहिल्या प्रकारात सागतात तर सर्व काहीं आत्माच आहे असें आत्मख्यातीत सागतात. योगवासिष्ठकार हे आत्मख्यातिवादी होते तर त्याच्यानतर झालेले शकराचार्य हे सदसदनिर्वचनीय ख्यातिवादी होते.-

आत्मख्यातिरसत्ख्यातिरख्याति ख्यातिरन्यथा ।
इत्येताश्चिचमत्कृत्या आत्मख्याते विभूतय ॥ यो. वा. ६ उ. १९९-९ ॥

असत्ख्याति, अख्याति, अन्यथाख्याति हे सर्व आत्मख्यातीचेच प्रकार आहेत असें वसिष्ठानी सागितलें आहे. म्हणजे कोणत्याही युक्तिवादाने, सर्व आत्माच आहे हा सिद्धान्तच प्रतिपादिला जातो असें वसिष्ठाचें म्हणणें आहे. त्यानी सदसदनिर्वचनीय ख्यातीचा उल्लेख वरील श्लोकात केलेला नाही. पण "एव न सत् न असत् इद भ्रातिमात्र निभासते" ॥ यो वा. ३-४४-२७ ॥ या व आणखी अनेक श्लोकात या ख्यातीचा त्यानीं अप्रत्यक्ष उल्लेख केला आहे. शकराचार्यांनी अधिक शास्त्रीय रीतीनें या ख्यातीचा उपयोग आपल्या प्रतिपादनात केला व त्याच्यानतर झालेल्या ज्ञानेशानीं या दोन्ही ख्यातींचा उपयोग आपल्या विवेचनात केला. काश्मीरी शैवाद्वैतात आत्मख्याति मानतात पण अनिर्वचनीय ख्याति मानीत नसल्यामुळें विवर्तवाद त्याना मान्य नाहीं. तथापि जगाला त्यानीही भ्रमात्मक मानिल्याचें नवव्या प्रकरणात दाखविलेंच आहे. अद्वैतसिद्धान्ताच्या दृष्टीनें या दोन्ही ख्यातींत भेद नसल्यामुळें ज्ञानेशानीं त्याचा स्वीकार केला हें उघड आहे.

---

७ But whatever these divergences of view may be, it is clear that the only unchangeable cause is the Brahman whereas all else the effect-phenomena, have only a temporary existence as indefinable illusion "

—Dasgupta, " A History of Indian Philosophy ",
Vol I, page 469

वेदान्तामध्यें अद्वैती, द्वैती, विशिष्टाद्वैती इत्यादि अनेक संप्रदाय निघाले त्यांची बीजें उपनिषदांत आहेत असें प्रत्येक संप्रदाय म्हणतो. आणि परमात्मवस्तूच्या वर्णनाच्या ज्या आत्मख्याति, असत्ख्याति, अन्यथाख्याति, अनिर्वचनीयख्याति इत्यादि अनेक पद्धति आहेत त्यांपैकी कोणती तरी एक पद्धति खरी मानून आपआपल्या सिद्धान्ताचें समर्थन करितो. त्यापैकीं अद्वैत संप्रदायानें आत्मख्याति प्रधान असून बाकीच्या ख्याति या तिचींच स्पष्टीकरणें आहेत असें मानिलें आहे. आणि उपनिषदांतील परमात्मवस्तु अशी अशी आहे, व अशी अशी नाहीं असें सांगणाऱ्या दोन्ही प्रकारच्या वाक्याचा एकाच अर्थामध्यें समन्वय केला आहे. " सर्वं खल्विदं ब्रह्म " आणि " नेह नानास्ति किंचन" या दोन्ही वाक्यानीं एकच अद्वैत प्रतिपाद्य आहे. पुढें बौद्ध तत्त्वज्ञानांत सुद्धां विज्ञानवाद आणि शून्यवाद या दोन्ही वादांनी एकाच वस्तूचे दोन रीतीनें प्रतिपादन करण्याचा मुळात हेतु असावा. या दोन प्रकारानाच पुढें आत्मख्याति आणि अनिर्वचनीय ख्याति ही नावें प्राप्त झाली. त्यानाच पुढें अध्यारोप आणि अपवाद असें म्हणू लागले. "अहमेवेह सर्वत्र, नाहं किंचिदपीह वा । इत्येव सन्मयी दृष्टिर्नेतरो विद्यते क्रमः ॥यो. वा. ५–५२–४५" या श्लोकावर टीका करिताना "तस्मिन्नात्मनि यदि अध्यारोपितदृष्टिः तर्हि अहमेव सर्वत्राधिष्ठानम् इति सर्वमेवाहम् , यदि अपवाददृष्टिः तर्हि नाहं किंचिदपि " असें अध्यारोप व अपवाद या विवेचनाच्या दोन्ही प्रकाराचें स्पष्टीकरण टीकाकारानें केले आहे. पुढें शंकराचार्यांनीही " सर्वतः पाणिपाद तद् " या गीताश्लोकावर (१३–१३) भाष्य करिताना " उपाधिकृतं मिथ्यारूपमपि अस्तित्वाधिगमाय ज्ञेयधर्मवत् परिकल्प्य उच्यते सर्वत पाणिपादमित्यादि । तथाहि संप्रदायविदा वचनम् "—" अध्यारोपापवादाभ्या निष्प्रपंचं प्रपच्यते इति।" असें लिहिले आहे. आत्म्याला वस्तुत हात पाय नाहीत परंतु सत्तत्त्वाचें ज्ञान होण्याकरितां कल्पित वस्तूंचा आरोप केला जातो, असें शंकराचार्यांचे स्पष्टीकरण आहे. ज्ञानेशाच्या या श्लोकावरील ओव्या याच अर्थाच्या व महत्त्वाच्या आहेत. म्हणून पुनरावृत्तीचा दोष पत्करूनही त्या येथें उद्धृत करितो-

यऱ्हवीं तरि महामती । विश्वतश्चक्षु या श्रुती ।
तेयाचिये व्याप्ती । रूप केलें ॥ १३–८७९ ॥
वाचूनि हस्तनेत्र पाए । हे भाक काय तेथ आहे ।
सर्व शून्याचा साहे । निष्कर्ष जें ॥ ८८० ॥

पै कल्लोळातें कल्लोळें । ग्रसिजतसे ऐसें केलें ।
परि ग्रसितें ग्रासावेगळें । असे काई ॥ ८८१ ॥
तैसें सर्वादि जें एक । तेथें के व्याप्यव्यापक ।
परि बोलवेया नाव एक । करावें लागे ॥ ८८२ ॥
पैं शून्य जैं दावावें जालें । तै बिंदुलें एक केलें ।
तैसें अद्वैत दावावें बोलें । द्वैतचि कीजे ॥ ८८३ ॥
म्हणौनि गा श्रुतीं । द्वैतभावें अद्वैतीं ।
निरोपणा वाहाती । वाट केली ॥ ८८६ ॥

परतत्त्व हें सर्वशून्याचा निष्कर्ष असल्याचें सांगून या अद्वैततत्त्वाचें ज्ञान करून देण्याकरिताच केवळ द्वैताच्या भाषेचा आश्रय करावा लागतो, असा ज्ञानेशाचा म्हणण्याचा भावार्थ आहे. शैवाद्वैतात याच दोन पद्धतींना उपक्रान्त आणि निर्वाह्य असें म्हटलें आहे. उपक्रान्त म्हणजे "सर्वव्यतिरिक्तचिन्मात्रस्वस्वरूपविषय" सर्वांचा व्यतिरेक करून केवळ चित्स्वरूपाचें वर्णन आणि निर्वाह्य म्हणजे "विश्वात्मकतच्छक्तिचक्रविषय" विश्वात्मक जी शक्ति तिच्यासहित चित्स्वरूपाचें वर्णन होय असें स्पष्टीकरण स्पदकारिकेवरील विवृति टीकेंत (२-१) केल्यानें मागें नवव्या प्रकरणात सांगितलेंच आहे.

याच दोन प्रकारांना पुढें अन्वय व्यतिरेक म्हणू लागले. मराठी वाङ्मयात वामनपंडितांनीं गीतेवरील आपल्या टीकेंत या प्रकाराचें जागोजाग विवरण करून अन्वय-व्यतिरेकाची परिभाषा रूढ व सुलभ करून दिली. त्यांच्या मतें व्यतिरेकाइतकाच अन्वय महत्त्वाचा आहे व गीतेंतील "ज्ञानविज्ञानात" ज्ञान शब्दानें व्यतिरेक आणि विज्ञान शब्दानें अन्वय विवक्षित आहे. शंकराचार्यादि निर्गुणवादी लोक व्यतिरेकावर अधिक भर देतात आणि हें जग म्हणजे परब्रह्मच आहे या अन्वयाकडे दुर्लक्ष करितात अशी त्यांची तक्रार आहे. अन्वयव्यतिरेकाचें लक्षण त्यांनीं अनेक ठिकाणीं केलें आहे. त्यापैकीं काहीं स्थळें उद्धृत करितों—

संसार छेदक सार । गीताशास्त्राची भक्तिगार ।
ते झाकूनि, तुसतें निराकार । मात्र दाविती ॥ १-११७ ॥

अशी तक्रार करून ते पुढें म्हणतात—

जडदेहनिषेधें निराकार । आत्मा कळला हा प्रकार ।
व्यतिरेकज्ञान प्रथम विचार । हाचि आत्मज्ञानाचा ॥ ११८ ॥

उरला प्रपंच देहासहित । हें जडभ्रांतिरूप द्वैत ।
तेंही ब्रह्मचि कळला अद्वैत । तत्त्व आलें अनुभवा ॥ ११९ ॥
जड चैतन्य विवेक । या ज्ञानाचें नाव व्यतिरेक ।
जडीं अनेकीं पाहणें एक । अन्वयज्ञान या नावें ॥ १२० ॥
एवं प्रपंच दिसे । तथापि ब्रह्मचि असे ।
सगुणभक्ति समरसे । ते या प्रकारें ॥ १२४ ॥
एकावेगळें एक । पाहणें याच नाव व्यतिरेक ।
जैसें दूध आणि उदक । हंस करिती दो ठायीं ॥ ३–८९३ ॥
दूध उदक मिळविणें । दोन्हीस एकत्र करणें ।
हे तो अन्वयाची खूण । लोकरीती ॥ ८९४ ॥
जडभाग अवघा निरसावा । तेंव्हा आत्मा ब्रह्मत्वें समजावा ।
प्रथम अनुभव हा म्हणावा । व्यतिरेक बोध ॥ ४–७४६ ॥
मग अनात्मत्वें जो जडभाग । निरसूनि कळे आत्मानात्मविभाग ।
त्या जडास आत्मयाचा योग । परी तत्त्व ऐसा पहावा ॥ ७४७ ॥
या नावें अन्वय । कीं आपण ब्रह्म चराचरमय ।
ध्यानें बाणता हा निश्चय । जडही ब्रह्म ऐसा बाणे समाधी ॥७४८॥
व्यतिरेक आणि अन्वय म्हणोनि । ब्रह्मनिष्ठेचीं रूपें दोन्ही
॥४–१११४ ॥

अशाच रीतीचें विवेचन ज्ञानेशाच्या पुढील अभंगात आहे.—

सारिलेसें द्वैत अद्वैत सकळ । निर्गुण निर्मळ निवळले ।
साध्यसाधक वस्तु आलिया पै हाता । मुरडोनी पहाता वस्तुमय ॥३७२॥

द्वैताद्वैताचा प्रथम निरास करून निर्गुणतत्त्व कळल्यावर मागें मुरडून पहाता सर्व वस्तुमयच दिसतें असा व्यतिरेक आणि अन्वयाचा अप्रत्यक्ष उल्लेख येथें आहे. हीच कल्पना श्री. ल. रा. पांगारकर यानीं पुढीलप्रमाणें स्पष्ट केली आहे—"जग मिथ्या व नाशिवंत आहे. त्याचा माझ्याशीं म्हणजे माझ्या स्वरूपाशीं काहीं संबंध नाही. मी आत्मा आहे व देह नव्हे . याला व्यतिरेक म्हणतात. सर्वांचा निषेध करीत, 'शिव केवलोऽहम्' या ज्ञानाला पोचल्यावर मुरड खाऊन सर्व काहीं आत्मरूपानें मीच नटलो आहें.. माझ्या शिवाय दुसरी वस्तुच विश्वात नाहीं असा विश्वाएवढा आत्मा मोठा करून आत्मप्रेम अनुभविणें याला अन्वय म्हणतात. व्यतिरेकानें वैराग्य होतें, अन्वयानें

प्रेम मिळलें " (चरित्रचंद्र, पा. ४३१) हाच अर्थ श्री. प्रतापशेट यांनी पुढील दृष्टान्तानें व्यक्त केला आहे.—

एक होता खुंट । तो अंधारात दिसे उंट ।
म्हणुनि एक म्हणे तो उंट । सत्य असे निश्चयेसी ॥ ६१ ॥
दुजा म्हणे तो उंट नसे । उंट तो मिथ्या असे ।
उंट वाटणें हा तुझा भ्रम असे । पहा नीट दृष्टि लावुनी ॥ ६२ ॥
तिजा म्हणे उंट । उंट तर असे खुंट ।
म्याचि काल रोविला वाट । साङ्गनिया तेथ ॥ ६३ ॥
त्यात दुजा म्हणे तो नसे उंट । तिजा म्हणे तो असे खुंट ।
या दोहोंचा अर्थ असे एकवट । नसे विरोध त्यामध्यें ॥ ६४ ॥

" सर्व खल्विदं ब्रह्म " यातील सर्व । हा शब्द दावी शिष्याचा अनुभव ॥ १३० ॥
सर्व मद्रूप बघ पार्थ । यातील सर्व शब्द दावी अर्जुनाचा भावार्थ ॥ १३१ ॥

जगतातें मिथ्या म्हणणें । किंवा तयाशीं पुरुषोत्तम वर्णणें ।
याचा एकचि अर्थ समजणें । ज्ञानियानें ॥ १८३ ॥
वैलक्षण्याचें रूप धरित । जगदाभासातें मिथ्या करित ।
अद्वैत किरण पसरित । प्रगटला पुरुषोत्तम ॥ १८९ ॥

(जग मिथ्या कीं पुरुषोत्तमरूप)

तसेंच विश्वाला परमात्म्यापेक्षां भिन्नत्वानें सत्यता नाहीं हें दाखविण्या-करिता त्यांनीं पुढील मार्मिक युक्तिवाद केला आहे —

सत्य म्हणता विश्वातें । कृष्णा न बोलते मद्रूप तें ।
मद्रूप म्हणता अधिक तें । काय केलें कृष्णें ॥ २६ ॥
विश्व जर असे सत्यरूप । तरी काय कारण सांगण्या मद्रूप ।
यावरूनि भेदनिष्ठ विश्वरूप । खरें नसे कदा ॥ २७ ॥
एथ लय करणें भेदाचा । हा भाव असे कृष्णाचा ।
हा अर्थ असे साचा । मद्रूपतेचा ॥ २८ ॥
मद्रूप म्हणता विश्वाचें । स्वरूपचि बदले त्याचें ।
दुजेपणा जाउनि साचें । ये अपरोक्षता ॥ ३१ ॥
विश्वा येता मद्रूपता । लया जाय अनेकता ।
एकचि उरे आत्मसत्ता । अपरोक्षरूपें ॥ ३२ ॥

मद्रूप विश्व म्हणता । विश्वा ये मद्रूपता ।
मी न ये विश्वरूपता । विवेकी हो ॥ ३३ ॥
ऐसें मद्रूप विश्व पहाता । विश्वमिथ्यात्व वाणे चित्ता ।
हा गीतार्थ ये हाता । गुरुकिल्लीने ॥ ३४ ॥

(भगवद्गीतेची गुरुकिल्ली)

विश्व हे स्वतंत्र रीतीनें सत्य असेल तर त्याची ब्रह्मरूपता सांगण्यानें नवीन काहीच सांगितल्यासारखे होत नाहीं. विश्व हें भिन्नत्वाने सत्य नाही हेंच त्याच्या ब्रह्मरूपतेनें सांगावयाचें आहे. विश्वाला ब्रह्मरूपता आली की, विश्वरूपता नष्ट होते. विश्व ब्रह्मरूप होतें. ब्रह्म विश्वरूप होत नाहीं. ब्रह्म हें नामरूपात्मक व जड असे विश्व होतें असें म्हटलें तर तें जडैक्य होईल. ज्ञानेश्वर जडाद्वैताचे प्रतिपादक नाहीत, चिदद्वैताचे प्रतिपादक आहेत. म्हणून आधी जडाचा व्यतिरेक करून मग अन्वय केला पाहिजे. व्यतिरेक केल्याशिवाय ऐक्य केले तर तें जडैक्य होईल म्हणून व्यतिरेकानंतर अन्वय केल्यानेंच चिदैक्य प्राप्त होईल. चेतन ब्रह्मतत्त्वाचें अद्वैत ज्यांना मान्य आहे अशा ग्रंथकारांनी अन्वयव्यतिरेक पद्धतीचा स्वीकार यामुळेंच केला आहे. आत्मख्याति व अनिर्वचनीयख्याति, विज्ञानवाद व शून्यवाद, अध्यारोप व अपवाद, निर्वाह्य व उपक्रान्त हे सर्व अन्वयव्यतिरेकासारखेच विवेचनाचे प्रकार आहेत.

उपनिषदें, बौद्ध, योगवासिष्ठ, शैवाद्वैत व शंकराचार्य यांनी या दोन्ही प्रकारांनी जसें अद्वैत प्रतिपादिलें तसेंच ज्ञानेशांनीही प्रतिपादिलें आहे. त्यांतील फक्त अन्वय प्रकारच घेऊन, त्यांचा सिद्धान्त शंकराचार्यांपेक्षा भिन्न आहे असें प्रतिपादणें युक्त होणार नाही. कारण व्यतिरेक पद्धतीनें दोघेही जग असत्य मानितात तर अन्वयपद्धतीनें "जग असिकी वस्तुप्रभा" असें ज्ञानेश्वर जसे म्हणतात त्याप्रमाणे "सर्वं च नामरूपादि सदात्मनैव सत्यं विकारजातम्, स्वतस्तु अनृतमेव (छा. भा. ६–३–२)" सद्रूपानें नामरूपादि विकारजात सत्य आहे असें म्हणावयास शंकराचार्यही तयार आहेत. तेव्हा "आचार्यांचें अद्वैत बरेंच नाजुक आहे व ज्ञानेश्वराचें चांगलें घस्मर आहे"[८] हे पांडुरंगशर्मा यांचें विधान पटत नाहीं. दोघांचेंही अद्वैत चांगलें घस्मर दिसतें. "तसेंच उपलब्ध आहे ही स्थितीच खरी आहे. ही न समजण्यात हानि

८ श्री पांडुरंगशर्मा–"सत्यार्थ आविष्करण", चिन्मयजगत्, नोव्हेंबर, १९२२

नाहीं व समजून मोठासा फायदाही नाहीं "[१] हे पांडुरंगशर्मा याचें विधानही अतिव्याप्त आहे. अद्वैतानुभव ज्याला आला त्याच्या दृष्टीनें तें खरें असेल पण अज्ञान्याच्या दृष्टीनें तें खरें नाहीं. ज्ञानेश्वराचें हें मत असतें तर त्यांनी एवढे ग्रंथ लिहिण्याचे परिश्रम केलेच नसते. नामरूपात्मक जड जगाचा असत्य म्हणून व्यतिरेकानें निरास करून अद्वैतानुभव घेणें प्रत्येक अज्ञानी जीवाला आवश्यक असल्यामुळें " सर्वांस उपलब्ध आहे ही स्थिति खरी आहे ती न समजण्यात हानि नाहीं व समजून फायदा नाहीं " असें कसें म्हणता येईल ? असें असते तर " मावळ्वीत विश्वाभास । नवल उदयला चंडाश " असें वर्णन ज्ञानेशानी केलें नसते

ज्ञानेशानीं व्यतिरेकाप्रमाणें अन्वयात्मक विवेचनही केलें असलें तरी त्याचा कल व्यतिरेकात्मक वर्णनाकडे आहे आणि शंकराचार्यांप्रमाणें तेही निर्गुण, निर्विशेष परतत्त्वाचे पुरस्कर्ते आहेत अशी समजूत गीतेवरील दुसरे प्रसिद्ध टीकाकार वामनपंडित याचीही होती. आणि परतत्त्वाचें "सर्व शून्याचा निष्कर्षु " असें वर्णन करणाऱ्या ज्ञानेशासंबंधीं ही समजूत यथार्थच होती असें म्हटलें पाहिजे. कारण दृष्टि हीच सृष्टि आहे असें अन्वयात्मक विवेचन करिताना सुद्धा द्वैताची शंकासुद्धा येऊ नये म्हणून परतत्त्व, द्रष्टा, दर्शन, दृश्याच्या पलीकडे आहे हें सांगण्यास ज्ञानेश्वर विसरले नाहींत. वामन पंडिताच्या मतें परमात्म्याचीं निर्गुण व सगुण दोन्ही स्वरूपें खरा आहेत. निर्गुण व्यतिरेकानें समजतें तर सगुण अन्वयानें समजतें. गीतेंत सगुणभक्ति प्राधान्यानें प्रतिपाद्य आहे. कारण गीतेतील संवाद हा "धर्म्य" आहे. धर्म्य म्हणजे धर्मयुक्त, सगुण असा अर्थ केला पाहिजे. पण ज्ञानेशानीं शंकराचार्यां प्रमाणेंच निर्गुणपर असा तिचा अर्थ केल्यामुळें या दोघांवरही नांव न घेता वामन पंडितानी आपल्या यथार्थदीपिकेंत कडक टीका केली आहे. गीतेंतील ज्ञान घेण्याकरिता आणि विज्ञान हें टाकण्याकरिता सांगितलें आहे असें ज्ञानेशानीं प्रतिपादिल्यामुळें गीतेचें रहस्य ज्ञानेश्वरांना कळलें नाहीं. "गीता जाते पश्चिमेकडे । टीका चढे पूर्व दिशा पर्वताचे कडे " ॥ (य. दी. ९–६९९) असें वामनांनीं म्हटलें आहे. ज्ञानेश्वर आणि वामन पंडित यांच्यातील मतभेदाची कल्पना प्रस्तुत लेखकानें एका स्वतंत्र लेखात दिली असून तो शेवटीं जोडला

(१) श्री पांडुरंगशर्मा–" सत्याचे आविष्करण ", चिन्मयजगत्, नोव्हेंबर, १९२२ पान ३०

आहे. (परिशिष्ट ९ पहावें) ज्ञानेश्वर हे निर्गुण निर्विशेषात्मवादी होते यानिषयी वामनपंडिताची ही साक्ष महत्त्वाची ठरेल.

प्रस्तुत ग्रंथात ज्ञानेश्वराच्या तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप त्याच्या सर्वप्रसिद्ध ग्रंथाच्या साहाय्यानें पाहावयाचें होतें व तें पहात असता पुढील प्रश्नांचा विचार करावयाचा होता—(१) ज्ञानेश्वराचें स्वत चें मत त्यांनी ज्ञानेश्वरीत सांगितलें आहे काय ? (२) ज्ञानेश्वरी "भाष्यकारांतें (वाट) पुसतु" लिहिली. हे भाष्यकार कोण ? (३) रामानुजाच्या मताचा सस्कार ज्ञानेश्वरावर प्रथम झाला होता काय ? व त्याच्या तत्त्वज्ञानाचें प्रतिबिंब ज्ञानेश्वराच्या तत्त्वज्ञानात पडलें आहे काय ? (४) ज्ञानेशाचें तत्त्वज्ञान वल्लभाचार्यांच्या शुद्धाद्वैती तत्त्वज्ञानाशीं जवळचें नातें लागण्यासारखें आहे काय ? (५) अनुभवामृतात शंकराचार्यांपेक्षा वेगळें तत्त्वज्ञान प्रतिपादिलें आहे काय ? (६) पांचरात्र सिद्धान्ताचा परिणाम ज्ञानेशाच्या तत्त्वज्ञानावर झाला आहे काय ? (७) ज्ञानेश्वर हे द्वैताद्वैती होते काय ? (८) ज्ञानेश्वर हे द्वैत हा भ्रम नाहीं व जीव आणि जगत् अज्ञान-कार्यें नसून सत्य आहेत असें मानतात काय ? (९) काश्मीरी शैवाद्वैत हें शांकर अद्वैतापेक्षा भिन्न आहे काय ? (१०) ज्ञानेशाचें तत्त्वज्ञान शांकर तत्त्वज्ञानापेक्षा भिन्न आहे काय ? व ते मायावाद मानीत नाहीत काय ? (११) ज्ञानेशाच्या सर्व ग्रंथात एकच तत्त्वज्ञान सांगितलें आहे काय ? (१२) ते केवळ भापातन्ये आहेत काय ?

ज्ञानेशाच्या ग्रंथातील तत्त्वज्ञान पाहून त्याची शंकर, रामानुज, वल्लभ, पांचरात्र, गौडपाद, वसिष्ठ, शिवाद्वैत आणि नाथपंथ यांच्या तत्त्वज्ञानाशी तुलना केल्यानंतर वर उद्धृत केलेल्या प्रश्नांची पुढीलप्रमाणें उत्तरें द्यावी लागतात—

(१) ज्ञानेश्वराचें स्वत चें तत्त्वज्ञानच त्यांनी ज्ञानेश्वरीत सांगितलें आहे. (२) ज्ञानेश्वरी शंकराचार्यांना वाट पुसत लिहिली आहे. (३) रामानुजाच्या मताचा सस्कार ज्ञानेश्वरावर झालेला नाही व त्याच्या तत्त्वज्ञानाशी ज्ञानेशाचें साम्य नाही. (४) तीच गोष्ट वल्लभ संप्रदायाची आहे. (५) अमृतानुभवात शांकराद्वैतच प्रतिपादिलें आहे. पद्धति निराळी आहे. (६) पांचरात्रसिद्धान्ताचा परिणाम अमृतानुभवावर किंवा ज्ञानेशाच्या तत्त्वज्ञानावर झालेला नाही. (७) ज्ञानेश्वर द्वैताद्वैती नाहीत. (८) कारण ते द्वैत हें भ्रमात्मक आणि जीव जगत् हीं अज्ञानकार्यें असल्यामुळें असत्य मानितात. जगत् हें परमात्मरूपानें सत् आहे असें म्हटलें कीं, जगद्रूपानें असत्य ठरलेंच.

(९) काश्मीरी शैवाद्वैत शंकराचार्यांच्या अद्वैतापेक्षां भिन्न नाहीं. आत्मख्यातीनें ते अद्वैत सिद्ध करितात तर शंकर अनिर्वचनीय ख्यातीनें करतात एवढाच भेद आहे. (१०) ज्ञानेशाचें तत्त्वज्ञान शाकरतत्त्वज्ञानाप्रमाणेच अद्वैतवादी आहे. हें अद्वैत सिद्ध करण्याकरितां ज्ञानेशांनीं शंकरांच्या अनिर्वचनीय मायावादाचा किंवा अज्ञानवादाचा उपयोग केला आहेच. पण त्याशिवाय गौडपादकारिका, योगवासिष्ट, शैवाद्वैत आणि नाथपंथ यांत अद्वैतसिद्धीकरितां योजलेले युक्तिवादही ज्ञानेशांनीं घेतले आहेत. त्यामुळें ज्ञानेशांचें निर्गुण, निर्विशेष अद्वैत तत्त्वज्ञान एका बाजूनें शून्यवादी आणि मायावादी तर दुसऱ्या बाजूनें विज्ञानवादी, दृष्टिसृष्टिवादी आणि स्फूर्तिवादी बनलें आहे व आत्मख्याति आणि अनिर्वचनीय ख्याति किंवा अन्वय आणि व्यतिरेक या दोन्ही प्रकारच्या विवेचन पद्धतींचा त्यांनीं उपयोग केला आहे. शंकरांपेक्षां अधिक युक्तिवाद योजिल्यामुळें शंकरांपेक्षा ज्ञानेशाचें तत्त्वज्ञान भिन्न होऊं शकत नाहीं. वेदांतांतील अद्वैत संप्रदायांशिवाय विशिष्टाद्वैती, शुद्धाद्वैती किंवा द्वैताद्वैती यांपैकीं कोणत्याही संप्रदायाला ज्ञानेश्वर अनुसरलेले नाहींत. ज्ञानेश्वराचें तत्त्वज्ञान म्हणजे वेदांतांतील अनेक मतांची खिचडी नाहीं. सर्व रीतीच्या युक्तिवादांनीं एका अद्वैताचेंच प्रतिपादन त्यांच्या तत्त्वज्ञानांत केलें आहे. (११) ज्ञानेश्वरांच्या सर्व ग्रंथांत एकच तत्त्वज्ञान प्रतिपादिलें आहे. कोठें अन्वय प्रकारावर भर आहे तर कोठें व्यतिरेकावर भर आहे. (१२) ज्ञानेश्वर हे केवळ भाषांतरकार नाहींत. गीतेचे अनेक ठिकाणीं त्यांनीं स्वतंत्र अर्थ केले आहेत. शिवाय तत्त्वज्ञानामधील नवीनता ही तत्त्वापेक्षां तत्त्वप्रतिपादनाच्या शैलीमध्यें असते. ज्ञानेश्वरांच्या प्रतिपादन शैलीची ही नवीनता किंवा अपूर्वता त्यांच्या सर्व ग्रंथांत दिसून येते. ते स्वतः साक्षात्कारी योगी होते. म्हणून वसिष्ट, याज्ञवल्क्य, अश्वघोष, गौडपाद, शंकराचार्य इत्यादि अद्वैत संप्रदायांतील महर्षींच्या पंक्तींत सन्मानानें बसविण्याइतकी ज्ञानेशांची योग्यता आहे.

शंकराचार्यांप्रमाणेंच ते निर्गुण, निर्विशेष अशा केवलाद्वैताचे किंवा पूर्णाद्वैताचे पुरस्कर्ते आहेत. गैरसमज होण्याचा संभव नसेल तर ज्ञानेश्वर हे "सर्वशून्यवादी" आहेत असें विधान करण्यास हरकत नाहीं. इतकें त्यांचें अद्वैत केवल, पूर्ण आणि कडक आहे. "सर्वशून्याचा निष्कर्ष" या शब्दांनीं परतत्त्वाचें अंतिम स्वरूप ज्ञानेशांनीं जसें सांगितलें आहे त्याप्रमाणें ज्ञानेशाच्या तत्त्वज्ञानाचा निष्कर्ष म्हणून ते "सर्वशून्यवादी" आहेत असें म्हणतां येईल.

मात्र सर्वशून्य शब्दानें अभावाचें प्रतिपादन त्याना करावयाचें नसून भावाभावातीत अशा भाववस्तूचें प्रतिपादन त्याना करावयाचें आहे हें लक्षात ठेविलें पाहिजे. एका बाजूनें सर्वशून्यवाद, अजातवाद आणि मायावाद आणि दुसऱ्या बाजूनें स्फूर्तिवाद सागणाऱ्या ज्ञानेश्वराच्या तत्त्वज्ञानात जगत्सत्यतेला आणि तन्मूलक द्वैताला यत्किंचितही थारा नाहीं.

प्रो. दांडेकर यांनीं ज्ञानेश्वरदर्शनातील अध्यात्मखडात लिहिलेल्या "ज्ञानेश्वरमहाराजाचें तत्त्वज्ञान" या लेखात शकर हे "केवलाद्वैतीं होते" आणि ज्ञानेश्वर हे "पूर्णाद्वैती" होते असा जो भेद काटला आहे (पान १०) तो खरा नाहीं. तसेंच शकराचार्य हे व्यतिरेकी मार्गावर व अध्यस्त निरासावर जोर देणारे असल्यामुळें त्याचें ब्रह्म पुष्कळाना शून्याच्या जवळ जवळ आहे असें वाटतें व कित्येक तर त्याच्यावर प्रच्छन्न बौद्धत्वाचाही आरोप करितात. उलट ज्ञानदेव हे सकलन पद्धतीजवळ येणाऱ्या अन्वयावर जोर देणारे असल्यामुळें त्याचा सर्वसामान्य आत्मा हा शून्य केव्हाच होत नाहीं हें त्याचें विधानही (पान १६) बरोबर नाहा हें वरील विवेचनावरून लक्षात येईल. वस्तुस्थिति उलट आहे. शकराचार्य हा शून्यशब्द किंवा बौद्धाची परिभाषा मुद्दाम टाळतात तर उलट ज्ञानेश्वर "सर्वशून्याचा निष्कर्ष" म्हणण्यास भीत नाहींत. शाकर आणि ज्ञानेशाचें अद्वैत एकच आहे. मग त्याना केवलाद्वैती म्हणा किंवा पूर्णाद्वैती म्हणा. ज्ञानेश्वर मायावाद मानीत नाहीत हें त्याचें म्हणणेंही बरोबर नाहीं हे मागेंच दाखविलें आहे.

प्रसिद्ध वैदर्भ सत गुलाबराव महाराज यानी "आम्हा वारकरी लोकाना स्तन्य देणारे जरी प्रत्यक्ष तात (ज्ञानेश्वर) आहेत तरी वशप्रचारक शकराचार्य आहेत. उपनिषद् बीजपुरुष आणि वसिष्ठ अकुरपुरुष आहेत. या चौकडीच्या अद्वैतात कोठें भेद नाहीं". (मुमुक्षु, १६ जुलै, १९१४) असे यथार्थ उद्गार काढले आहेत. त्याचे विद्वान् सच्छिष्य श्री. ना. पै पडित याचा 'ज्ञानेश्वरदर्शनातील 'शाकर आणि ज्ञानेश्वरवेदान्त' हा लेख आणि श्री निसाळशास्त्री याचा "श्रीज्ञानेश्वरीवादमीमासा" हा लेख या दृष्टीनें वाचनीय आहेत.

उपनिषदात, गीतेंत, योगवासिष्ठात, शाकरभाष्यात आणि अद्वैत सप्रदायातील इतर ग्रथात सस्कृत भाषेंत लपलेल्या अजर आणि अमर अशा अद्वैत ज्ञानाचा लाभ ज्ञानेशानी मराठीत महाराष्ट्राला करून दिला.

जगन्मिथ्यात्वाच्या आणि अद्वैताच्या भक्कम पायावर त्यानीं आपल्या उपदेशाची उभारणी केली. जड बुद्धीच्या जगाला जड जग खरें वाटलें तरी नामरूपात्मक जड जगाचें आभासिकत्व व क्षणभंगुरत्व ज्ञानी पुरुषाना स्पष्ट दिसत असतें. लोकाना खुष करणें किंवा परिस्थितीप्रमाणें उपदेश करणें हें ध्येय तत्त्वज्ञासमोर नसतें. लोकप्रियतेपेक्षा लोकहिताची तळमळ त्याना असल्यामुळें चिरंतन सत्याची, अविनाशी तत्त्वाची ओळख ते लोकाना करून देत असतात. विनाशी विषयामध्यें आकंठ बुडालेल्या लोकाना त्याचें मिथ्यात्व सांगून त्यांतून बाहेर काढण्याचा आणि व्यक्ति व राष्ट्रें यांच्या व्यवहाराना उन्नत स्वरूप देण्याचा त्याचा एकसारखा प्रयत्न असतो. पशुवृत्ति नष्ट व्हावी आणि नराचा नारायण व्हावा, मानवजातीचें सुखविषयक परावलंबन नष्ट व्हावें आणि आत्मसुखाचें स्वावलंबन तिला मिळावें असा त्याचा हेतु असल्यामुळेंच जगन्मिथ्यात्वाची आणि अद्वैताची चिरंतन सत्यें ते शतकानुशतकें परंपरेनें लोकांपुढें मांडीत असतात. मायावाद किंवा अमर आत्म्याचें अद्वैत प्रतिपादिणाऱ्या अध्यात्मानें कोणाचेंच अकल्याण झालेलें नाहीं. तें न समजल्यामुळें मात्र जगाचें अकल्याण झालें व होत आहे. जगाला सत्य समजणाऱ्या आणि विषयसुखापासून आपल्याला नित्य सुख मिळेल अशा भ्रमांत असणाऱ्या लोकांनींच जगांत अनर्थ केले आहेत, आणि मृत्यूला भिणाऱ्या लोकांनींच हे सोसले आहेत. जगन्मिथ्यात्व आणि आत्म्याचें अविनाशित्व जाणणारे लोक असे अनर्थ करणारेही नाहींत व कोणी केले तर सोसणारेही नाहींत. "नायं हन्ति न हन्यते" असें सांगूनच थोर भूमिकेवरून जगांतील लढा लढण्याला श्रीकृष्णानें अर्जुनास प्रवृत्त केलें नाहीं काय ? तेव्हा मायावादानें लोकांचें अकल्याण केलें आहे अशा समजुतीनें जर कोणी 'ज्ञानेश्वराना मायावाद मान्य नाही. ते जग सत्य मानितात' असें म्हणत असतील तर तें व्यर्थ आहे.

अजर आणि अमर असें आत्मस्वरूप ओळखून निर्भय, शांत आणि तृप्त बनण्याचा ज्ञानेशानीं सर्वांना उपदेश केला आणि ज्ञान्याच्या या थोर भूमिकेवरून त्यानीं कर्मयोगाचा पुरस्कार केला. कारण "देखें प्राप्तार्थ जे जाले । जे निष्कामता पावले । तेयांही कर्तव्य असें उरलें । लोकां लागीं ॥ ज्ञा. ३–१५४ ॥".. "जे पुढुतीं पुढुतीं पार्था । हे सकळ लोकसंस्था । रक्षणीय गा सर्वथा । म्हणौनियां ॥ ज्ञा. ३–१६८ ॥" असें त्याचें मत होतें. अद्वैतामध्यें कर्ता, कर्म, क्रिया हा भेद नाहींसा होत असल्यामुळें ज्ञान्याचें

कर्म हें इतर लोकाप्रमाणें त्याला बधक होत नाहीं. ज्ञान होण्यापूर्वी साधकानें कर्मयोग कसा आचरावा हें ज्ञानेश्वरानीं पुढीलप्रमाणें सागितले आहे.—

हें कर्म मी कर्ता । आचरैन मी येया अर्था ।
ऐसा अभिमान झणें चित्ता । रिगो देसी ॥ ३–१८० ॥
तुवा शरीरपरा नोहावें । कामनाजात साडावें ।
मग अवसरोचित भोगावे । भोग सकळ ॥ १८१ ॥
आता कोदड घेउनि हातीं । आरूढ पा इए रथी ।
देइ आलिंगन वीरवृत्ती । समाधानें ॥ १८२ ॥
जगी कीर्तितें रूढवी । स्वधर्माचा मानु वाटवी ।
येया भारापासौनि सोडवी । मेदिनी हे ॥ १८७ ॥

याप्रमाणें ज्ञानपूर्व आणि ज्ञानोत्तर कर्मयोगाचा अध्यात्माच्या पायावर ज्ञानेशानी पुरस्कार केला. ज्याच्यात सामर्थ्य असेल त्याच्याकरिता त्यानीं योग सागितला आणि सर्वांकरिता सुलभ अशा भक्तियोगाचा आणि विठ्ठल-भक्तीचा मार्ग प्रतिपादिला आणि हें सागत असताही "तया सर्वात्मका ईश्वरा । स्वकर्म कुसुमाची वीरा । पूजा केली होय अपारा । तोखालागिं ॥ ज्ञा. १८–९१३॥" असें म्हणून खरा देव आणि खरी पूजा कोणती तें सागण्यास व कर्म आणि भक्तीची सागड घालण्यास ते विसरले नाहीत.

ज्ञानेश्वराचें तत्त्वज्ञान म्हणजे परमेश्वरानें प्रसन्न होऊन महाराष्ट्रास दिलेलें वरदानच आहे. व्यक्ति आणि राष्ट्रें याना निर्लोभी, निरासक्त, निर्भय, अमर आणि स्वतत्र बनविण्याचे सामर्थ्य त्या तत्त्वज्ञानात असल्यामुळें त्याचें यथार्थ स्वरूप पाहाण्याचा प्रयत्न यथामति या प्रबधात केला आहे.

आता विश्वात्मकें देवें । येणें वाग्यज्ञें तोषावें ।
तोषौनि मज देयावें । पसायदान हें ॥ ज्ञा. १८–१७७२ ॥
जे खलाचीं वाकुडें मोडे । तेया सत्सगी रति वाढे ।
भूता परस्परें पडे । मैत्र जीवाचें ॥ १७७३ ॥
दुरिताचें तिमिर जाओ । विश्व स्वधर्मसूर्यो पाहो ।
वाछिल तें ते लाहो । प्राणिजात ॥ १७७४ ॥
वर्षत सर्व मगळी । ईश्वरनिष्ठाची मादियली ।
अनवरत भूतलीं । भेटोतु भूता ॥ १७७५ ॥

परिशिष्ट पांचवें*

ज्ञानेश्वर आणि वामनपंडित

भगवद्गीतेवर ज्या अनेक ओवीबद्ध टीका मराठींत झाल्या आहेत त्यात ज्ञानेश्वराची 'भावार्थदीपिका' आणि वामन पंडिताची 'यथार्थदीपिका' यांची योग्यता मोठी समजली जाते. त्यातहि महाराष्ट्रांतील वारकरी संप्रदायाच्या आद्य व प्रमाण ग्रंथाचा मान ज्ञानेश्वरीनें मिळविल्यामुळें तिचें महत्त्व यथार्थदीपिकेपेक्षाहि जास्त मानलें जातें. दोनहि टीका आपआपल्या परीनें वैशिष्ट्यपूर्ण आहेत. ज्ञानेश्वर हे संत होते तर वामनपंडित हे शास्त्री होते. दोघांच्या मनोवृत्तींत, शिक्षणात व काळात असलेला भेद त्यांच्या टीकांतहि प्रतिबिंबित झाला आहे. ज्ञानेश्वराच्या काळीं सामान्य जनतेला शास्त्री पंडिताच्या शाब्दिक वादविवादाचा कंटाळा आला होता. नामदेवाच्या खालील अभंगात तत्कालीन लोकांच्या मन स्थितीचें चित्र चांगलें रेखाटलें आहे—

तत्त्व पुसावया गेलों वेदशास्त्री। तंव भरले त्यापासी विधिनिषेध ॥
तया समाधान नुपजे कोणे काळीं। अहंकार बळी झाला तेथें ॥
स्वरूप पुसावया गेलों शास्त्रज्ञासी। तंव भरले तयापासी भेदाभेद ॥
एक एकाच्या न मिळती मतासी। भ्रांत गर्वराशी भुल्ले सदा ॥

शब्दांच्या काथ्याकुटींत न पडता व द्वैताद्वैताचे–भेदाभेदाचे वादविवाद न करिता गीतेचें हृद्गत लोकांना कळावयास पाहिजे होतें. ज्याच्या योगानें चित्ताला समाधान होईल, आयुष्याचें ध्येय स्पष्ट होईल व त्याला वळण लागेल अशी गोष्ट, लोकांना सरळपणें, वादविवादाच्या भानगडींत न पडता सांगणे अवश्य होतें. ज्ञानेश्वरानीं भावार्थदीपिकेच्या द्वारे तें कार्य किती उत्कृष्ट रीतीनें पार पाडलें, हे त्या ग्रंथाला गेलीं कित्येक शतकें सामान्य जनतेंत जो वेदासारखा मान दिला जातो त्यावरून लक्षात येईल. सामान्य जनतेची आध्यात्मिक भूक शमविण्याचें ध्येय ज्ञानेश्वरापुढे असल्यामुळें, त्यानीं गीतेच्या भावार्थाकडेच लक्ष दिलें. याच्या उलट, संस्कृतातील टीकाप्रमाणें विद्वन्मान्य अशी मराठी टीका आपण लिहावी असा वामन पंडिताचा हेतु असल्यामुळें, गीतेंतील प्रत्येक महत्त्वाच्या शब्दाची छाननी करून, त्याचा श्रीकृष्णाला अभिप्रेत अर्थ कोणता होता तो पंडितानीं आपल्या मताप्रमाणें दाखविला आहे, व आपली टीकाच फक्त गीतेचा बरोबर अर्थ व्यक्त करते हे दर्शविण्याकरिता तिला "यथार्थदीपिका" असें नाव हेतुपूर्वक दिलें आहे.

---

* "सह्याद्रि" (नोव्हेंबर, १९३५) मध्यें प्रसिद्ध झालेला निबंध

गीतेंतील कर्मयोगाचा तिसरा अध्याय व भक्तियोगाचा नववा अध्याय हे महत्त्वाचे आहेत. कारण त्यात गीतेचें हृद्गत सांगितलें आहे. या अध्यायातील काहीं श्लोकाच्या "भावार्था"ची आणि "यथार्था"ची तुलना करून ज्ञानेश्वर आणि वामन पंडित याची टीकापद्धति व मतें यातील साम्य व वैषम्य या निबंधात पाहण्याचा विचार आहे.

गीतेच्या श्लोकातील प्रत्येक पदातून विशेष अर्थ काढण्याची पंडिताची जी प्रवृत्ति आहे तिचें उदाहरण तिसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्याच श्लोकात सापडते. श्रीकृष्ण व अर्जुन यांचीं वाचक अशीं जीं विशेषनामें गीतेंत येतात तीं प्रत्येक ठिकाणीं साभिप्राय आहेत, असें पंडिताचें म्हणणें आहे. त्याला अनुसरून—

तत्किं कर्मणि घोरे मा नियोजयसि केशव ॥ ३-१ ॥

या श्लोकातील 'केशव' पदावर पंडितानीं खालील भाष्य केलें आहे—

'क' ब्रह्मा, 'ईश' शिव । दोघे वश जया तो केशव ।
तो तू शिरीं असता देव । काय करितील माझें ॥ य. दी. ३-१९

मीं जर कर्म केलें नाहीं तर कर्मागदेवता माझ्यावर रागावतील अशी भीति बाळगण्याचें मला कारण नाहीं. कारण ब्रह्मदेव व शंकर याचाहि जो स्वामी तो तू केशव माझा रक्षणकर्ता आहेस असें अर्जुनाला सुचवावयाचें असल्यामुळें, त्यानें श्रीकृष्णाला येथें 'केशव' असें म्हटलें आहे असें पंडितानीं सांगितलें आहे. आता या ठिकाणीं पंडिताच्या कल्पकतेची तारीफ करावीशी वाटली तरी 'केशव' शब्द योजताना व्यासाच्या किंवा अर्जुनाच्या मनात खरोखरच इतका अर्थ होता किंवा काय याची कोणाला शंका येईल व प्रत्येक पदातून काहीं तरी विशेष अर्थ काढण्याच्या प्रवृत्तीचा अशा ठिकाणीं अतिरेक झाला आहे असेंहि वाटल्यावाचून राहणार नाहीं. पण काहीं ठिकाणीं पंडिताचे अर्थ मार्मिक आहेत असे आढळून येईल. उदा०—"व्यामिश्रेणेव वाक्येन बुद्धिं मोहयसीव मे ॥ ३—२ ॥ या श्लोकातील 'इव' पदावर पंडितानीं केलेलें व्याख्यान पाहा—मिश्रवाक्य कानीं पडे । तो मन मोहातचि बुडे । तू मोहिसी म्हणता झडे । जिव्हा कुष्ठी होउनि ॥ म्हणूनि तू न मोहिसी । तरी वाक्यें तूचि बोलिसी । यालागीं मूढत्वें मानसीं । मोह करितोसि हें वाटे ॥ ऐसा भाव पोटीं । म्हणूनि बोले किरीटी । कीं मोहितोसीच ऐशी खोटी । गोष्टी वाटते मूढत्वें ॥ य. दी. ३ ३०,३१,३२.

ज्ञानेश्वराचें लक्ष भावार्थाकडे असल्यामुळें "केशव" किंवा "इव" पदाचे अर्थ त्यानीं दिलेले नाहींत.

पुढें तिसऱ्या श्लोकात सांगितलेल्या ज्ञानयोग व कर्मयोग या ज्या दोन निष्ठा त्यासंबधानें ज्ञानेश्वर-वामनाचा अभिप्राय एकसारखाच आहे. वामनानीं तो जास्त स्पष्ट रीतीनें मांडिला आहे—

> कीं चित्तशुद्धि ज्याची झाली । आत्मता वरी कळों आली ॥
> त्यास निष्ठा म्या बोलिली । ज्ञानयोगें ॥ ३–४३ ॥
> ज्यास नाहीं चित्तशुद्धि । होणें असे ज्ञानसिद्धि ॥
> तींहीं करोनि निष्कामबुद्धि । कर्म करावें ॥ ३–४५ ॥

ज्ञानी लोकांकरिता ज्ञानयोग आहे व अज्ञानी लोकांकरिता कर्मयोग आहे असें पंडितानीं येथें स्पष्टपणें सांगितलें आहे. ज्ञानेश्वरानीं ज्ञानयोगानें मोक्ष त्वरित प्राप्त होतो व कर्मयोगानें उशिरा प्राप्त होतो असें सांगून सिद्ध भोजन व साध्य भोजन यांचा दृष्टान्त या ज्ञानकर्मयोगांना अनुक्रमें देऊन, कर्मयोग्याची चित्तशुद्धि व्हावयाची असते तर ज्ञानयोग्याची झालेली असते असें सुचविलें आहे. त्यामुळें एकाला मोक्ष त्वरित मिळतो तर दुसऱ्याला तो मिळण्यास उशीर लागतो.

चौथ्या श्लोकांतील नैष्कर्म्य या पदाचा अर्थ पंडितानीं ज्ञान असा केला आहे—" एव कर्मेंचि न म्हणवे ज्ञान । म्हणोनि ज्ञानाचें नाव जगज्जीवन । नैष्कर्म्य म्हणे—" य. दी. ३–५६

ज्ञानेश्वरानीं इतक्या खोलात न जाता नैष्कर्म्यपदाचा 'कर्महीनत्व' असा अर्थ केला असला तरी

'जया नैष्कर्म्यपदीं आस्था । तया उचित कर्म सर्वथा । त्याज्य नोहे'॥३–५०

या ओवींत जवळ जवळ पंडितासारखाच अर्थ या पदाचा केला आहे.

आठव्या श्लोकांतील 'नियतं कुरु कर्म त्वम्' येथील 'नियत' पदाचा अर्थ पंडितानीं नित्य कर्म असा केला आहे. नित्य, नैमित्तिक, काम्य व निषिद्ध अशीं चार प्रकारचीं कर्में असतात. त्यापैकीं "टाकूनि काम्य नियत आचरें ॥ ३–१०७ ॥" अशी पंडिताची टीका आहे. चारहि प्रकारच्या कर्मांची व्यवस्था या श्लोकांत सांगण्याचा कुणाचा हेतु होता असें पंडिताचें जर मत असेल तर त्यानीं, निषिद्ध कर्मांची सोडली तरी नैमित्तिक कर्मांची काहींतरी व्यवस्था लावावयास पाहिजे होती. पण नित्य व काम्य कर्मांचाच तेवढा उल्लेख पंडितानीं येथें केला आहे. ज्ञानेश्वरानीं शास्त्रीय परिभाषेच्या भानगडींत न पडता 'नियत' शब्दाचा " म्हणोनि जें जें उचित । आणि अवसरें करूनि प्राप्त । तें कर्म हेतुरहित । आचरें तू ॥" ३–७८॥ असा 'नियत' शब्दाचा स्वतंत्र रीतीनें अर्थ केला आहे.

ज्ञानेश्वराची स्वतंत्र आणि व्यापक बुद्धिमत्ता आणि पंडिताची शास्त्रीय परिभाषेंत अडकलेली बुद्धि याचें खरें दृश्य नवव्या श्लोकावरील दोघाच्या टीकात दिसतें. ' यज्ञार्थात् कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधन." यातील 'यज्ञ' शब्दाचा अर्थ "यज्ञो वै विष्णु " या श्रुतीच्या आधारें पंडितानीं विष्णु असा केला आहे. आणि तो सगुण आहे असेंहि प्रतिपादिलें आहे. " एवं विष्णु म्हणावा तेथे । यज्ञ बोलिला जेथे । तो सगुणच ऐसा एथे । भगवद्भाव ॥३ १६३॥ " ' सगुण परमेश्वराची भक्ति ' हें गीतेचें प्रतिपाद्य आहे असें पंडिताचें मत असल्यामुळें वेळीं अवेळीं त्याचें प्रतिपादन ते कसें करितात त्याचें हें एक उदाहरण आहे. गीतेवरील शंकराचार्यांच्या भाष्यातहि वरील " यज्ञो वै विष्णु " या तैत्तिरीय संहितेंतील वाक्याच्या आधारें यज्ञ शब्दाचा विष्णु असाच अर्थ केला आहे. पण तो सगुण आहे असें म्हटलेलें नाहीं. कारण ईश्वर सगुण कीं निर्गुण याचा विचारच या श्लोकात प्रस्तुत नाहीं. आचार्यांनीं केलेला यज्ञ शब्दाचा विष्णु हा अर्थहि न स्वीकारता ज्ञानेश्वरानीं त्याचा जो अर्थ केला त्यावरून त्याची व्यापक बुद्धिमत्ता व प्रतिभा प्रत्ययाला येत

" स्वधर्म जो बापा । तोचि नित्ययज्ञु जाण पा ॥
म्हणोनि वर्ततां तेथ पापा । संचारू नाहीं ॥ ३ ८१ ॥"

यज्ञ शब्दाचा ज्ञानेश्वरानीं स्वधर्म असा अर्थ केला आहे. धर्मांप्रमाणें निरनिराळ्या वर्णांना प्राप्त झालेलीं जीं कर्तव्यकर्में तीं केल्यानें पाप लागत नाहीं. तीं केलीं नाहींत तर मात्र मनुष्य बंधात सापडतो " म्हणोनि स्वधर्मानुष्ठान । तें अखंड तुज यजन । जो करी तया बंधन । कहींच नाहीं " ३–८३. ब्राह्मण क्षत्रियादि वर्णांनीं आपआपलीं कर्तव्यें करणें हाच यज्ञ होय व तो केला असता सर्व कामना पुरतात असें अर्थपूर्ण भाष्य ज्ञानेश्वरानीं पुढील श्लोकावर केलें आहे—

तुम्हा वर्णविशेषवशें । आम्ही यज्ञु स्वधर्मु विहिला असे ॥
यातें उपासा मग आपैसें । काम पुरती ॥ ३ ८८ ॥
देखा स्वधर्मातें भजाल । तरी कामधेनु हा होईल ।
मग प्रजा हो न सांडील । तुमतें कदा ॥ ३ ९४ ॥

या धर्माचें पालन केले नाहीं तर दुर्दशा होते—

जैसें गतायुषी शरीरीं । चैतन्य वासु न करी ।
का निर्दैवाच्या घरीं । न राहे लक्ष्मी ॥ ३ १०९ ॥
तैसा स्वधर्मु जरी लोपला । तरी सर्व सुखाचा थारा मोडला ।
जैसा दिपासवें हरपला । प्रकाशु जाये ॥ ३ ११० ॥

तिसऱ्या अध्यायातील १० ते १३ या श्लोकावरील ज्ञानेश्वराची टीका आणि पंडिताची टीका लक्षात घेतली म्हणजे ज्ञानेश्वर लोकांचे पुढारी का बनले व पंडित मागे का पडले हें लक्षात येतें. ज्ञानेश्वराची टीका जिवंत आहे. राष्ट्रातील लोकांच्या आचारविचारांना वळण लावण्याचें तिच्यांत सामर्थ्य आहे. धर्म हा देव घरांत किंवा यज्ञमंडपांत राहत नसून लोकांच्या रोजच्या व्यवहारांत तो वावरला पाहिजे अशी शिकवण त्यांच्या टीकेंत आहे व ब्राह्मण-क्षत्रियांनीं आपलीं वर्णप्राप्त सामाजिक कर्तव्यें सोडलीं, अध्ययन अध्यापन बंद झालें व क्षात्रवृत्ति नष्ट झाली तर प्रेतवत् अवस्था होईल असें ज्ञानेश्वर लोकांना बजावीत आहेत. याच्या उलट वामनपंडिताची टीका शुष्क परिभाषेंत अडकलेली व रुक्ष झाली आहे. नाहीं म्हणावयास तेराव्या श्लोकांतील 'किल्बिष' शब्दाचा अर्थ पंडितांनीं स्वतंत्र रीतीनें केला आहे. वस्तुतः त्या शब्दावर इतकी मारामारी करण्याइतकें त्यांत कांहीं नाहीं. किल्बिष शब्दाचा शंकराचार्यांनीं "चुल्यादिपंचसूनाकृतं प्रमादकृतहिंसादिजनितैश्चान्यैः" असा अर्थ केला आहे. तो पंडितांना मान्य नाहीं. कोणत्याहि यज्ञविधींत "पंचसूनादोषपरिहारार्थम्" कांहीं प्रायश्चित्त करावयाचें असतें. कांडणें, दळणें, चूल पेटविणें, पाणी भरणें, सारवणें या ज्या नेहमींच्या क्रिया त्यांत घडणाऱ्या हिंसेचें पाप म्हणजे किल्बिष, त्यापासून यज्ञशेष अन्न खाणारे मुक्त होतात असा आचार्यांनीं अर्थ केला आहे. पंडितांचें म्हणणें कीं, यज्ञ न केल्यामुळें पाऊस पडत नाहीं, त्यामुळें "फल-जीव-हिंसा" घडते तिलाच येथें किल्बिष म्हटलें आहे. यज्ञ करणाऱ्या गृहस्थाला हें पाप लागत नाहीं असा पंडितांचा स्वतंत्र अर्थ आहे व त्यांत त्यांची कल्पकता चांगली व्यक्त होते यांत शंका नाहीं. या एका शब्दाच्या अर्थाकरितां त्यांनीं ३० ओंव्या खर्ची घालून परपक्षखंडन व स्वपक्षमंडन केलें आहे!

"यस्त्वात्मरतिरेवस्यात्" या १७ व्या व पुढील १८ आणि १९ श्लोकांवरील ज्ञानेश्वर-वामनाच्या टीकेचा आशय सारखाच आहे. पण वामनाची टीका जास्त स्पष्ट आहे. ज्ञान्याला कर्म नको, पण तू मुमुक्षु आहेस, ज्ञानी नाहींस म्हणून तुला कर्म केलें पाहिजे असें पंडितांनीं स्पष्ट म्हटलें आहे—"पक्वज्ञानियाचें हें लक्षण। साधकें पूर्वोक्तरीतीं कर्म करणें। तू तरी मुमुक्षूच आपण। कर्म करी म्हणता ॥ ३१६" या श्लोकीं ज्ञानेश्वराचा अर्थ स्पष्ट नाहीं. कारण अर्जुन ज्ञानी कीं अज्ञानी हें त्यांनीं मोघमच ठेवून सामान्य सिद्धान्त सांगितला कीं,

"तृप्ति जालिया जैसी। साधनें सरती आपैसीं।
दखे आत्मतुष्टी तैसी। कर्म नाहीं ॥ ३-१४७ ॥

जववरी अर्जुना । तो बोधु भेटेना मना ।
तवचि यया साधना । भजावें लागे ॥ ३–१४८ ॥

अर्जुन अज्ञानी असल्यामुळें त्याला श्रीकृष्णानें कर्म करावयास सांगितलें असें शंकराचार्यांनींहि म्हटलें आहे. रामानुज भाष्यातहि "यावदात्मप्राप्ति कर्मैव समाचर" असें सांगितलें आहे. आत्मज्ञान होईपर्यंतच कर्में करावीं, पुढें करण्याची जरूरी नाहीं, अर्जुन अज्ञानी होता म्हणून त्याला कर्मांचा उपदेश केला, हा अर्थ गीतारहस्यकारांना पसंत नसून वरील तीन श्लोकांच्या अर्थासंबंधानें झालेला वाद प्रसिद्धच आहे.

अर्जुनाकडून युद्धकर्म करविण्याचें असल्यामुळें श्रीकृष्णानें त्याला त्या वेळीं ब्रह्मज्ञानाचा उपदेश केला नाहीं असें पंडितांचें म्हणणें आहे—"आणि जरी असेंच सांगणें ब्रह्म । तथापि हें या हातीं कर्म । करविणाचि असे का हा नेणें वर्म । हें असे याच्या प्रारब्धीं ॥ ३४२ ॥ ऐसें म्हणताव डोई । डेवील ये क्षणींच पायीं । मग कोणत्याहि उपायीं । वळेना कर्मी ॥ ३४६ ॥ कीं जाणोनिया ब्रह्म । म्हणतो न करणें लागे कर्म । या प्रसंगीं सांगता वर्म । गोष्टी खंडिलीच कर्मांची ॥ ३४७ ॥ या लागीं तूं तें नेणसी । प्रस्तुत बोलों नये गोष्टी ऐसी ॥ ३४८ ॥ अशी टीका करताना श्रीकृष्णाच्या पदरीं आपण अप्रामाणिकपणाचा दोष न कळत बांधीत आहों हें पंडितांच्या ध्यानीं आलें नसावें. गीतारहस्यकार टिळकांनीं या युक्तिवादावर कडक टीका केली आहे. "आपल्या संप्रदायाच्या समर्थनार्थ भगवताच्याहि पदरीं अत्यंत प्रिय भक्तास फसविण्याचें निंद्य कर्म बांधण्यास जे प्रवृत्त होतात, त्यांच्याशीं कोणत्याहि प्रकारचा वाद करणेंच सोडून द्यावें हें श्रेयस्कर होय." (गी. र. ३०८). हें लिहितांना रहस्यकारासमोर बहुधा वामनपंडितच असावे असें वाटतें.

चोविसाव्या श्लोकातील 'संकर' शब्दाचा अर्थ ज्ञानेश्वरांनीं दिलेला नाहीं. वामनपंडितांनी त्याचा अर्थ अन्य वर्णांचें कर्तव्य करणें असा केला आहे. अर्जुन हा भिक्षा मागण्याचें ब्राह्मणवर्णाचें कर्तव्य करण्यास तयार झाल्यामुळें त्याच्याकडून 'संकर' दोष घडणार होता. (३७९) 'गुणा गुणेषु वर्तंते' याचें स्पष्टीकरण ज्ञानेश्वरांनीं केलेलें नाहीं. पंडितांनीं तें चांगल्या रीतीनें केलें आहे.

"काम एष क्रोध एष' या श्लोकावर ज्ञानेश्वरांच्या अवघ्या वीसच ओव्या आहेत, पण त्यांत कामाच्या कुटुंबाचें बहारीचें रूपक आहे. पंडितांनीं या श्लोकावर ६० ओव्या रचिल्या असल्या तरी त्यांच्या वर्णनांत रुक्षपणा आला आहे. काम

म्हणजे स्वच्छ पाणी व क्रोध म्हणजे गढूळ पाणी अशा दृष्टांतांनीं त्यानीं आपला विषय समजून दिला आहे.

पंडिताची टीकापद्धति, संस्कृत भाष्य व टीका यांच्या धर्तीवर आहे. एखाद्या शब्दाचा अर्थ करताना तो शब्द दुसरीकडे कोठें आला आहे व तेथें त्याचा काय अर्थ केला आहे हें ते पाहातात. गीतेच्या श्लोकाशीं समानार्थक उतारा उपनिषदात असेल तर तो, किंवा गीता श्लोक उपनिषदातून घेतला असेल तर तो मूळ मंत्र, ते उद्धृत करितात. "इंद्रियाणि पराण्याहु." या श्लोकावर टीका करताना कठोपनिषदातील "इंद्रियेभ्य परा ह्यर्था" इत्यादि दोन मंत्र उद्धृत करण्यास ते विसरले नाहींत. ज्ञानेश्वरींत या गोष्टी आढळत नाहींत.

ज्ञानेश्वरींत आणखी एक गोष्ट आढळत नाहीं. ती म्हणजे पंडिताच्या टीकेंत येणारे अश्लील दृष्टान्त. तिसऱ्या अध्यायातील ओव्या ९२, १६९, २८०–८१, २९० यांत दिलेले अश्लील दृष्टान्त पंडिताना टाळता आले असते.

शंकर, रामानुज, मध्व व वल्लभ यांच्या मताना अनुसरणारीं भाष्यें व टीका पंडितानीं वाचल्या होत्या हें सांगण्याची गरज नाहीं.

" बुद्धिं मोहयसीव मे " यथील "इव" शब्दाचें तात्पर्य शंकराचार्यांनीं जसें दिलें आहे तसेंच पंडितानीं दिलें आहे. " मम मन्दबुद्धेः व्यामिश्रमिव भगवद्वाक्य प्रतिभाति " असें आचार्य लिहितात. " यालागीं मूढत्वें मानसीं । मोह करितोसि हें वाटे " असें पंडितानीं लिहिलें आहे. नैष्कर्म्य शब्दाचा शंकराचार्यांनीं " कर्म-शून्यता ज्ञानयोगेन निष्ठा " असा अर्थ केला आहे. तसाच पंडितानींहि केला आहे.

नियत म्हणजे नित्य कर्म व यज्ञ म्हणजे विष्णु हे अर्थहि शंकराचार्यांसारखेच आहेत. पण यावरून पंडित केवळ भाष्यकाराची नक्कल करणारे आहेत असें कोणीहि समजू नये. " किल्बिष " शब्दाचा अर्थ करताना त्यानीं भाष्यकाराचीहि चूक दाखविली आहे. व कोणत्याहि भाष्यकारानें किंवा टीकाकारानें केले नाहींत असे स्वतंत्र अर्थ पंडितानीं नवव्या अध्यायात करून आपल्या बुद्धीची चमक दाखविली आहे. खुद्द ज्ञानेश्वरानीं " भाष्यकारातें वाट पुसत " आपण भावार्थदीपिका लिहिली असें जरी म्हटलें आहे तरी ही वाट केवळ तत्त्वज्ञानापुरतीच विचारलेली दिसते. शब्दाचे अर्थ करताना त्यानीं पंडितापेक्षांहि आचार्यांचें अनुसरण कमी केलें आहे हें वर उद्धृत केलेल्या काहीं स्थळावरून लक्षात येईल. विशेषत. "यज्ञार्थात् कर्मणोऽ-न्यत्र लोकोऽय कर्मबंधन." या व पुढील दोन तीन श्लोकावर टीका करताना ज्ञाने-श्वरानीं प्रत्यक्ष शंकराचार्यांनाहि मार्ग टाकून आपलें असामान्यत्व प्रगट केलें आहे.

नववा अध्याय हा राजविद्या आणि राजगुह्य अशा भक्तियोगाचा असल्यामुळें ज्ञानेश्वर आणि वामन यांनीं आपली सर्व करामत या अध्यायावरील टीकेंत खर्च केली आहे. पंडितांनीं पहिल्या नऊ ओव्यामध्यें परमेश्वराचा जयजयकार करून नंतर टीकेला सुरवात केली आहे. प्रत्येक अध्यायाच्या आरंभीं पंडित या ज्या जयजयकाराच्या अथवा मंगलाचरणाच्या ओव्या लिहितात त्यांचे एक मजेदार वैशिष्ट्य आहे. या ओव्या संस्कृत शब्दयुक्त व समासबहुल असून मराठीसारख्या भासल्या तरी त्या सर्व संस्कृत भाषेंत आहेत; व गीतेचे नऊ नऊ अध्यायांचे असे दोन विभाग पाडून, १ ते ९ या अध्यायांत क्रमानें १ ते ९ व १० ते १८ या अध्यायांत पुनः १ ते ९ अशी या ओव्यांची संख्या आहे. या ओव्यांतील चरण संबोधनान्त असतात. पण पंडितांनीं आठव्या अध्यायांत संबोधनान्त नसलेली अशी एक ओवी संस्कृतांत रचिली आहे—

> जाते सति प्रयाणकालेऽपि । अरंडत्वेन वेद्योऽसि मुक्तावपि ।
> आब्रह्मलोकाः पुनरावर्तिनोऽपि । कोऽपि त्वां प्राप्य वैकुंठ न निवर्तते ॥(८–४)

मराठींतील ओवीवृत्त आणि संस्कृत भाषेंत रचना यांचा अशा रीतीचा संयोग क्वचित् आढळणारा, म्हणून मजेदार वाटतो. नवव्या अध्यायाच्या पहिल्या नऊ ओव्या संस्कृत भाषेंत रचल्यानंतर दहा ते वीस ओव्यांपर्यंत, परमेश्वरप्राप्तीकरिता विशिष्ट भाषेंतच त्याचें स्तवन केलें पाहिजे असें नसून भक्तियुक्त असलें म्हणजे झालें, मग भाषा कोणतीहि असो—हा भाव ओघपूर्ण व प्रसादपूर्ण शब्दांनीं पुढीलप्रमाणें पंडितांनीं व्यक्त केला आहे—"गजेंद्र कोण शास्त्र पढला । बाळ कोण्या पांडित्यें ध्रुवपदा चढला । दासी कुब्जा तिला घडला । काय अभ्यास संस्कृताचा ॥ १३ ॥ भक्ति थोर भक्ति थोर । तूं चंद्रमा, भक्त तुझे चकोर । तूं मेघ भक्त मयूर । मेघश्याम समोर त्यांस तूं सर्वत्रही ॥ १६ ॥ एवं पावावया तुझे चरण । भाषा कोणी नव्हे कारण । कारण सप्रेम अंत करण । देवाधिदेवा ॥ १७ ॥"

मंगलाचरण संपून विषयाला सुरवात झाल्याबरोबर पंडितांचा अहंभाव प्रगट झाला आहे. तिसऱ्या अध्यायांत ज्ञानेश्वरावर त्यांनीं कोठेंहि टीका केली नाहीं, पण नवव्या अध्यायांत त्यांनीं ज्ञानेश्वरादिकांवर टीकेची जी झोड उठविली आहे तीपैकीं, पहिला तडाखा विषयाच्या सुरवातीलाच दिला आहे.

> "वंदिती पूजिती तुझे चरण । तरी अंतरीं इतर देवता शरण ।
> करिती क्षुद्र देवता मंगलाचरण । इच्छोनि निर्विघ्न कविता स्फूर्तीही ॥२५॥

राजविद्या राजगुह्याचा । उकल नव्हे त्यास साचा ।
जैसी तैसी युक्तवाचा । योजोनि गेले ॥ २६ ॥
जगीं मिरवोनिया सिद्धि । आपलाल्या टीकाचीं केली प्रसिद्धि ।
तथापि झाली नाहीं अर्थसिद्धि । यथार्थ गीतारहस्याची ॥ २७ ॥

वामनानीं प्रत्येक अध्यायाच्या आरंभीं श्रीकृष्णाचें नमन केलें आहे. याच्या उलट ज्ञानेश्वरानीं गीतेच्या पहिल्या अध्यायाच्या आरंभीं गणपति-सरस्वतींचें नमन केलें आहे, त्याला उद्देशून वरील तडाखा आहे. श्रीकृष्णेतर देवताना नमन करणाऱ्या लोकाना गीतेचें रहस्य कळावयाचे नाहीं, तें फक्त मलाच कळलें आहे अशी दर्पोक्ति वरील ओव्यात आहे. याच्या उलट नवव्या अध्यायाच्या आरंभीं प्रकट झालेली ज्ञानेशाची नम्रता पाहा—

परि प्रौढि न बोलें हो जी । तुम्हा सर्वज्ञाच्या समाजीं ।
देया अवधान म्हणे हे माझी । विनवणी सलगीची ॥ २ ॥
तुमचे दीठिवेयाचिये वोले । साविन्नतेले प्रसन्नतेचे मळे ।
ते साउली देखोनि लोळे । आतु जी मी ॥ ४ ॥
आहो चद्रकातु द्रवता कीर होये । परि ते हातवटी चद्रीं कीं आहे ।
म्हणऊनि वक्ता तो वक्ता नोहे । श्रोतेनिविण ॥ २९ ॥

पहिल्या श्लोकातील ' अनसूयवे ' शब्दाचा अर्थ ज्ञानेश्वरापेक्षा भिन्न रीतीनें पडितानीं लाविला आहे.

येथें इतर टीकाकार । म्हणती कीं तुज वारवार ।
आपण सागतों तत्त्वविचार । हा दोप मजवरी न ठेविसी ॥ ५४ ॥

म्हणून तू असूया करणारा नाहींस असें इतर टीकाकाराचें मत आहे. येथें इतर टीकाकार शब्दानें मुख्यत. ज्ञानेश्वर अभिप्रेत असावेत. कारण ज्ञानेश्वरानीं,

तरी परियेसी गा प्राज्ञा । तू आस्थेचीच सज्ञा ।
योलिलिये गोठीची अवज्ञा । नेणसी करू ॥ ३६ ॥
म्हणून गूढपण आपुलें मोडों । चरि वोल्णेंहि वोलावें घडो ।
परि आमचिये जीवचें पडो । तुझे जीवीं ॥ ३७ ॥

अशी टीका ' अनसूयवे ' शब्दावर केली आहे. पण अमृत वारवार देणाऱ्या दात्याला कोणी दोप ठेवील काय ! असें म्हणून पडितानीं हा अर्थ टाकाऊ ठरविला आहे. व ईश्वराची ' निर्दय ' अशी निंदा न करता अर्जुन त्याला सम व सदय म्हणतो म्हणून त्याला असूया नाहीं (६०) असें ठरविलें आहे.

ज्ञान-विज्ञान शब्दाचे अर्थ ज्ञानेश्वरस्वामनानीं एकाच तऱ्हेचे केले आहेत, पण या बाबतींत दोघांनीहि शंकराचार्यांचा अर्थ सोडला आहे. तिसऱ्या, सहाव्या, सातव्या व नवव्या अध्यायात जेथें जेथें ज्ञानविज्ञान शब्द आला आहे तेथें तेथें आचार्यांनीं ज्ञान म्हणजे शब्दज्ञान व विज्ञान म्हणजे त्याचा प्रत्यक्ष अनुभव असाच अर्थ केला आहे. "ज्ञान शास्त्रत. आचार्यतश्च आत्मादीनामवबोधः । विज्ञान विशेषतस्तदनुभवः" (३–४१) "ज्ञान शास्त्रोक्तपदार्थानाम् परिज्ञानम् । विज्ञान तु शास्त्रतो ज्ञाताना तथैव स्वानुभवकरणम्" (६-८). पण हे अर्थ सोडून ज्ञान म्हणजे ब्रह्मज्ञान व 'येरु प्रपचु हें विज्ञान' (७-६) असा ज्ञानेश्वरानीं अर्थ केला आहे. मूल तत्त्वाची जाणीव तें ज्ञान व विश्वाची जाणीव तें विज्ञान असा सांगण्याचा आशय दिसतो. नुसत्या परमेश्वराची जाणीव तें ज्ञान व त्रिगुणात्मक विश्वरचना ही परमेश्वराचेच रूप आहे अशी जाणीव तें विज्ञान, असा अर्थ ज्ञानाला कोरड्या अन्नाची व विज्ञानाला लवणाची उपमा देऊन पंडितानीं केला आहे. (७८-८०)

दुसऱ्या श्लोकातील प्रत्येक पदातून गीतेंत जें तत्त्वज्ञान प्रतिपाद्य आहे असें पंडिताना वाटतें, त्याला अनुकूल असे अर्थ त्यानीं काढले आहेत. राजविद्या व राजगुह्य या शब्दाचे ज्ञानेश्वरानीं दिलेले अर्थ साधे आहेत—

जें जाणणेया विद्याच्या गावीं । गुरुत्वाची आचार्य पदवी ।
जें सकळ गुह्याचा गोसावी । पविता रावो ॥ ९–४७ ॥

पण पंडिताना त्यात सूक्ष्म अर्थ दिसतो. विद्या निर्गुण अशा अद्वैताचें ज्ञान करून देते (८५) तर राजविद्या "चैतन्याहून विलक्षण । त्या जडीं चैतन्य लक्षण ।" (८८)—जडाच्या ठिकाणींहि चैतन्य आहे असें दाखविते. वेदान्तशास्त्र अद्वैत प्रतिपादन करतें म्हणून तें गुह्य होय, परतु नश्वर आणि अनेक असें जें जड तेंहि ब्रह्मच आहे असें जें ज्ञान तें राजगुह्य होय (९२), असें पंडितांचें म्हणणें आहे. नुसत्या निर्गुण अद्वैताचें प्रतिपादन करणें हें गीतेचें ध्येय नाहीं, तर यापेक्षा जास्त काहीं तरी गीतेला सांगावयाचें आहे. बाळाला ज्याप्रमाणें साखर आवडते त्याप्रमाणें निर्गुणोपासकाला निर्धर्म ब्रह्म आवडतें. पण त्याच साखरची जर प्रतिमा केली तर गोडीबरोबर त्या कृतीचें कौशल्य प्रौढ जसा जाणू शकतो त्याप्रमाणें भक्त, निर्गुण परब्रह्माचें सगुण स्वरूप जाणून त्याची भक्ति करतो (६८-७०). तात्पर्य निर्गुणोपासक हा बाल तर सगुणोपासक हा प्रौढ आहे असें दृष्टान्तानें पंडिताना सुचवावयाचें आहे. हें सर्व विश्व परमेश्वराची मायारचना आहे व परमेश्वरच त्या स्वरूपात प्रगट झाला असल्यामुळें ही मायारचना त्याच

नाहीं असें भक्त मानतो. " त्याज्य मायाही त्याज्य नाही । भगवद्रूपें सेव्य तेंहि । ऐसे विविध मायामयाचें जें काही । ज्ञान तें विज्ञान हा भाव ॥ ७१ ॥ " निर्गुण परमेश्वराचें ज्ञान कोरडें अन्न मानलें तर हें विश्व भगवद्रूप मानणें हें लवण आहे व या दोन्ही गोष्टींची आवश्यकता आहे. " नुसतें भक्षिता लवण । तृप्त जाला ऐसा कवण । आणि लवणावाचोनि जेवण । कोण गोडीने जेवला ॥ ८३ ॥" तात्पर्य, नामरूपात्मक विश्व हा जो मायाद्य तो त्याज्य न मानता, परमेश्वराचें तें स्वरूप समजून सगुण परमेश्वराची भक्ति करणें हें गीतेचें प्रतिपाद्य आहे व म्हणूनच विज्ञानसहित ज्ञान श्रीकृष्ण सांगत आहे, असें पंडितांचें मत आहे. याच्या उलट नामरूपात्मक विश्वाचें विज्ञान हें घेण्याकरिता नसून टाकण्याकरिता सांगितलें आहे असें ज्ञानेश्वराचें मत दिसतें:—

" परि तेंचि ऐसेनि निवाडें । जैसें भासलेलें खरें कुडें ।
मग काढिजति फाडें । वरि पारखोनिया ॥ ४३ ॥
का चाचोंडाचेनि साडेंसें । रांडिजे पयपाणी राजहंसें ।
तुज ज्ञानविज्ञान तैसें । वांटूनि देऊं ॥ ४४ ॥
मग वारेयाचा घारसा । पडिला कोंडा नुरेचि जैसा ।
आणि अवकणाचा आपैसा । राशि जोडे ॥ ४५ ॥
तैसी जे विवंचना जाणिवलेया चि शाठीं । संसारुचि संसाराचिया गाठी ।
लाऊनि बैसवी पाटीं । मोक्षश्रियेच्या ॥ ४६ ॥

हा उतारा मोठा झाला तरी त्यात दिलेल्या अनेक दृष्टान्तावरून मायाद्य त्याज्य व निर्गुण परमात्मा ग्राह्य असा ज्ञानेश्वराचा अभिप्राय लक्षात येईल. ज्ञानेश्वर-वामनातील हा भेद महत्त्वाचा असून लक्षात ठेवण्यासारखा आहे.

पंडिताना ईश्वराचें स्थावरजंगमात्मक सगुण स्वरूप त्याज्य नाहीं असें सांगावयाचें असल्यामुळें " प्रत्यक्षावगमम् " या पदाचा अर्थ त्यानीं कल्पकतापूर्ण केला आहे.

" प्रत्यक्ष स्थावरजंगम । हें सर्वही पुरुषोत्तम ।
ऐसा होय अवगम । तें प्रत्यक्षावगम बोलावें ॥ ९६ ॥"

' प्रत्यक्षावगमम् ' म्हणजे प्रत्यक्ष अनुभवाला येणारें असा सरळ अर्थ सोडून गीता सगुणभक्ति-प्रतिपादक आहे हें सिद्ध करण्याकरिता पंडितांनीं वरील अर्थ केला आहे. पण त्यापेक्षा पुढील " धर्म्य " या साध्या पदावून त्यांनीं जो अर्थ काढला आहे तो कोणालाहि चकित करील.

" म्हणोनि हें प्रत्यक्ष जें स्थावरजगम । स्वयें मीच साकार पुरुषोत्तम ।
ऐसें ज्ञान तें प्रत्यक्षावगम । यास राजविद्या राजगुह्य मी म्हणतों ॥१३७॥"

असा प्रत्यक्षावगम शब्दाचा एक अर्थ सांगितल्यावर मायावादी त्या शब्दाचा जो अर्थ करतात तो देऊन त्याचें खंडन करण्याकरिता " धर्म्य " शब्दाचा उपयोग कृष्णानें केला आहे असें पंडितानीं दाखविलें आहे.

जें प्रत्यक्ष दिसतें तें मिथ्या आहे असें कळलें म्हणजे चित्स्वरूप परमेश्वराचा अवगम (ज्ञान) होतो असा अर्थ कोणी करू नये म्हणून " धर्म्य " हें पद घातलें आहे. प्रत्यक्ष मिथ्या म्हणून त्याचा निरास करण्याचा, त्याला त्याज्याश ठरवून केवळ निर्गुणाचेंच प्रतिपादन करण्याचा गीतेचा हेतु नाहीं, तर सगुणाचेंच प्रतिपादन गीतेला करावयाचें आहे. कारण गीतेंतील ज्ञानविज्ञान हें धर्म्य म्हणजे धर्मयुक्त आहे. सगुण आहे. निर्धर्म–निर्गुण नाहीं असें पंडिताचें मत आहे'—

" तें नैर्धर्म्य म्हणावें ज्ञान । कीं निर्धर्मी लागे अनुसंधान ॥
या ज्ञानात मिसळिता विज्ञान । हें सगुणज्ञान धर्म्य ऐसें म्हणावें ॥१४२॥
जेथें माया तेथें धर्म । मायेपरतें तेंचि निर्धर्म्य ॥
विश्व आणि ईश्वर दोन्ही सधर्म । हें ज्ञान धर्म्य यालागीं ॥ १४५ ॥

गीतेच्या शेवटींहि श्रीकृष्णानें हा आपला संवाद धर्म्य आहे–" धर्म्यं संवादमावयोः."–असें म्हटलें आहे. तेथेंहि त्याचा अर्थ सगुण स्वरूप प्रतिपादन करणारा संवाद असाच केला पाहिजे. कारण सगुणज्ञान हें निर्गुणज्ञानाचा मुकुट आहे, असें पंडिताचें प्रतिपादन आहे. या १५८ ते १७९ ओव्यात त्यानीं केलेलें विवेचन वाचनीय आहे.

भगवद्भक्तिरूप अद्वैत " धर्म्य " पदानें सांगितलें असून गीतेंत हें "धर्म्य" ज्ञानच प्रतिपादित व मुख्य आहे. " गीतेंत हेंच ज्ञान थोर । हेंचि भक्ति वर्णी सादर । म्हणोनि अष्टादशीं सर्वेश्वर । अवघाच "धर्म्य" संवाद हा म्हणे " ॥१७१॥

घरात पुष्कळ नोकरचाकर असले तरी जो धनी असेल त्याचेंच घर समजलें जातें. त्याप्रमाणें गीतेंत अनेक विषय आले असले तरी सगुणभक्तिच मुख्य आहे असें दृष्टांतपूर्वक पंडितानीं प्रतिपादिलें आहे. याच विषयाचें विवेचन सातव्या अध्यायाच्या दुसऱ्या व तिसऱ्या श्लोकावर टीका करताना त्यानीं केलें आहे. व सर्वांत भक्ति श्रेष्ठ असें सांगितलें आहे.—अपरोक्ष साक्षात्काराही वरी । अनादि भक्तिपद हें आहे ॥ (७–१८७)

" कर्मयोगावरी । जैशी ज्ञानाची पायरी । की चित्तशुद्धि नव्हे तोंवरी । नव्हे आत्मबोध ॥ तो आत्मबोध घडे । तरीच हा भक्तियोग ठायीं पडे । सर्व सगुणब्रह्म ऐसा सापडे । अनुभव तेव्हा ॥ एव कर्में चित्तशुद्धि । ज्ञान त्याहून थोर प्रसिद्धी । त्या ज्ञानें मग हे सगुणज्ञानसिद्धी । आत्मज्ञानाहुनि थोर वास्तव ॥ ७–१९२ ॥"

अशा रीतीनें कर्मयोग, त्याहून श्रेष्ठ ज्ञानयोग व त्याहून श्रेष्ठ असा भक्तियोग आहे व ' हे सर्वात्मभक्ति नित्य नवी । या गीतेंत श्रेष्ठत्वें वर्णिली ' (७–१९४) असें पंडितांचें मत आहे.

' प्रत्यक्षावगमम् ' या पदावर 'प्रत्यक्षेण सुखादेरिव अवगम यस्य तत्' असें भाष्य शंकराचार्यांनीं केलें असून ज्ञानेश्वरांनीं—

" आणि हृदयीं स्वयमचि असे । प्रत्यक्ष फावो लागे तैसे । आपेसयाचि ॥४९॥ "

अशी टीका केली आहे. 'धर्म्य' पदावर " अनेकगुणवतोऽपि धर्मविरुद्धत्व दृष्टम् । न तथा आत्मज्ञान धर्मविरोधि किंतु धर्म्यम्–धर्मादनपेतम् " असें शंकराचार्यांनीं भाष्य केलें आहे. आणि ज्ञानेश्वरांनीं या शब्दात काहीं विशेष अर्थ आहे असें न वाटल्यामुळें " स्वयसुख परि धर्म्य " (५४) असा, टीकेशिवाय धर्म्य शब्द जसाचा तसाच उद्धृत केला आहे. पंडितांना " धर्म्य " शब्दात सर्व विश्व साठवलेलें दिसत असल्यामुळें या बाबतींतहि ज्ञानेश्वरावर पुढीलप्रमाणें त्यांनीं टीका केली आहे'—'

" या धर्म्य पदाचें न कळोनि वर्म । प्राकृत टीकाकार " धर्म्य " इतकेंचि बोलती" (९–१४९) येथें प्राकृत टीकाकार शब्दानें पंडितांना ज्ञानेश्वरच अपेक्षित आहेत हें ज्ञानेश्वराच्या वर उद्धृत केलेल्या चरणावरून उघड दिसतें.

'पवित्रम्' व 'उत्तमम्' या दोन पदांतूनहि पंडितांनीं विशेष अर्थ काढला आहे. पवित्र म्हणजे नुसत्या निर्गुणाचें मायाविरहित, नामरूपात्मक सृष्टीशिवाय होणारें ज्ञान, पण येथें उत्तम या विशेषणानें सगुणाचें ज्ञान अपेक्षित आहे असें खालील ओंवींत पंडित म्हणतातः—" पवित्र उगेंचि ज्ञान निर्धर्म । आणि हें पवित्र म्हणे उत्तम । कीं माया म्हणावें स्थावरजगम । हेंहि जेथें असेना ॥१८२॥" स्थावरजगमाला माया म्हणून त्याज्य ठरविणें गीतेला मान्य नसून येथें प्रतिपादिलेल्या उत्तम अशा पवित्र ज्ञानामध्यें, स्थावरजगम हेंहि परमेश्वराचेंच रूप असल्यामुळें त्याज्य नाहीं असें पंडितांनीं प्रतिपादिलें आहे.

' सुसुख कर्तुम् ' या पदावरहि वरील अर्थाच्या अनुरोधानेंच पंडितांनीं टीका केली आहे. जड जग हें ईश्वराचें रूप आहे व तें तर प्रत्यक्ष दिसत असल्यामुळें हें ज्ञान होणें मुळींच कष्टकारक नाहीं.—" या ज्ञानाचा प्रताप । ऐसा कीं जड जग

दिसे भगवद्रूप । तेव्हा अनायासें चित्स्वरूप । पटीं तंतू ऐसें जडीं ब्रह्म दिसों लागे ॥ तेव्हा न करिता कष्ट । साधन न लगे उत्कृष्ट । निर्गुण विश्वरूपें स्पष्ट । दिसे, तें सगुणज्ञान हें धर्म्य प्रत्यक्ष ॥ २०६ ॥" म्हणून हें सगुणाचें ज्ञान प्राप्त करून घेणें सोपें आहे. आता प्रत्यक्ष दिसणारें विश्व परमेश्वर आहे असें मानलें तर एक अडचण येते ती अशी कीं, हें विश्व नाशिवत आहे व परमेश्वर नित्य आहे. तेव्हा नाशिवत विश्व ईश्वराचें स्वरूप असें कसें मानता येईल ? या शंकेचा परिहार करण्याकरिता 'अव्ययम्' हें पद श्लोकाच्या शेवटीं घातलें आहे:—" आता प्रत्यक्ष हें जे दिसे । हेंचि धर्म्यज्ञान असे । तरी हें प्रत्यक्ष नाशतें ऐसें । शोधक कोणी म्हणती ये स्थळीं ॥ २११ ॥" त्यावर उत्तर असें कीं, विश्व खरोखर नाश पावत नसून त्याचा फक्त तिरोभाव होतो, तें अदृश्य होतें व त्याचा आविर्भाव झाला कीं तें दृश्य होतें. म्हणून ईश्वराचें हें स्वरूप अव्यय आहे व त्याचें ज्ञानहि अव्यय आहे असें पंडिताचें म्हणणें आहे. (२१२–१९)

गीतेंत सगुण भक्तीचें मुख्यतः प्रतिपादन आहे असें पंडितानीं ठरविल्यामुळे तिसऱ्या श्लोकातील " अस्य धर्मस्य " पदाचा अर्थहि त्यानीं इतरापेक्षा वेगळा केला आहे. शंकराचार्यांनीं " आत्मज्ञानस्य धर्मस्य अस्य " व रामानुजानीं " अस्य उपासनाख्यस्य धर्मस्य " असे अर्थ केले आहेत, तर ज्ञानेश्वरानीं धर्म म्हणजे अंतरात्मा असा अर्थ केला आहे (५९). पंडिताचा अर्थ यापेक्षा निराळा आहे.— " अगा या ज्ञानाचा धर्म । म्हणजे या ज्ञानप्राप्तीस मार्ग सुगम ॥ २३७ ॥"

हें ज्ञान म्हणजे हें विश्वहि परमेश्वरच आहे असें सगुण ज्ञान व या ज्ञानप्राप्तीचा धर्म म्हणजे मार्ग व हा मार्ग म्हणजे भक्ति होय:—" एक श्रीकांत सर्वेश्वर । नव्हती मुक्तिप्रदा देवता इतर । ऐसे अव्यभिचार भजनीं तत्पर । होती तरी या धर्मेचि मज पावती ॥ २४१ ॥" पंडितानीं हा स्वतःचा अर्थ सांगून शंकराचार्यांच्या अर्थावर २९६ व ९७ ऑव्यात टीकाहि केली आहे. त्याचप्रमाणें चौथ्या श्लोकातील " अव्यक्तमूर्तिना " या पदावर शंकराचार्यांनीं " करणागोचरस्वरूपेण " असें भाष्य केलें आहे तेंहि पंडिताना पसंत नसल्यामुळें त्यावरहि त्यानीं टीका केली आहे (३१७ ते १९). अव्यक्त ईश्वर चराचराच्या रूपानें व्यक्त झाला आहे. व जगाचें कारण ईश्वर असल्यामुळें कार्यांत अनुस्यूत असलेल्या ईश्वराचें स्वरूप दिसलेंच पाहिजे असें तंतुपटाचा दृष्टांत देऊन पंडितानीं सांगितलें आहे.—" तंतु न दिसे दृष्टीं । तो काय दिसेल पट सृष्टीं । होणेंचि न लगे वष्टी । सर्वभूतीं आत्मा पहाता ॥ ३२४॥" तंतु जर डोळ्याना दिसले नाहींत तर वस्त्र कसें दिसणार ? त्याचप्रमाणें ईश्वर जर

अव्यक्त असेल तर विश्वहि व्यक्त होणार नाहीं. म्हणून विश्वरूपानें ईश्वर व्यक्त होतो असें मानलें पाहिजे. चौथ्या पाचव्या श्लोकांत (१) सर्व भूतें माझ्या ठिकाणीं आहेत (२) मी त्यांच्या ठिकाणीं नाहीं व (३) व भूतेंहि माझ्या ठिकाणीं नाहींत अशीं परस्परविरुद्ध भासणारीं तीन विधानें आलीं आहेत. ज्ञानेश्वरांनीं पहिल्या दोन विधानाच्या स्पष्टीकरणार्थ जलाचा व फेसाचा दृष्टांत घेतला आहे —"महदादि देहांतें । इयें अशेषेंही भूतें । पैं माझ्या ठायीं विवर्ते । जैसें जळीं फेन ॥ ६६ ॥ परि तया फेनाआतु पाहतां । जेवीं जळ न दिसे पाडुसुतां ।.. तैसी जियें भूतें माझ्या ठायीं । विंबती तयामाजीं मी नाहीं । इया उपपत्ती तुज पाहीं । साधितलिया मागां ॥ ६८ ॥" ज्ञानेश्वराचा हा दृष्टांत फक्त पहिल्या दोन विधानानाच लागतो, तिसऱ्या विधानाला लागत नाहीं असा आक्षेप घेऊन पंडितांनीं ज्ञानेश्वरावर खूप तडाखे उडविले आहेत (३३९-४३) "उरली गोष्ट तिसरी । ते वेगळीच साधावी बरी । हें युक्त वाटे सताम जरी । तिहीं सर्ती दृष्टांत वेगळेच का न बोलावे ॥ ३४४ ॥" येथील सत शब्द ज्ञानेश्वरास उद्देशून असून औपरोधिक आहे हें कोणाच्याहि लक्षांत येईल पंडित पुढें म्हणतात.—"आतां ते थोर त्याचा भाव । न कळे म्हणावा तरी देवाधिदेव । जें गूढ बोलिला स्वयमेव । भाव त्याचा कैसा उकलतो ॥ जे मंगलाचरणीं । लागती इतर देवताचे चरणीं । त्यास भगवताचे जगद्वंद्य चरणीं । कैसें अनन्य भक्तत्व ॥ ३५२ ॥" ज्ञानेश्वराना व्याजोक्तीनें थोर म्हणून व त्यांनीं मंगलाचरणांत गजाननाची स्तुति केल्यामुळें त्याच्यावर टीका करून ते श्रीकृष्णाचे अनन्य भक्त नसल्यामुळें त्यांना गीतेचें रहस्य कळलें नाहीं असा टोला पंडितांनीं येथें मारला आहे. वस्तुत. "न च मत्स्थानि भूतानि" या चरणावर टीका करतांना रज्जुसर्पाचे किंवा मालसर्पाचे आणि माया-वादांतील इतर अनेक दृष्टांत ज्ञानेश्वर व वामन या दोघांनींहि घेऊन विवर्तवादाचें समर्थन केलें आहे. पण या विवर्ताकडे पाहण्याची दोघांची दृष्टि भिन्न असल्यामुळें "पश्य मे योगमैश्वरम्" या चरणावरील दोघांच्या टीकांतहि भेद आहे. 'ऐश्वरम् योगम्' म्हणजे हें चराचर ईश्वराचें रूप आहे तें पाहा असा अर्थ पंडितांनीं केला आहे —"उगाच मायाभास । त्याच्याश मानूनि यास । का पहावें प्रत्यक्षास । म्हणोनि ईश्वररूप माझें तू पाहें ॥ ४०४ ॥ योग आणि ऐश्वर । या दो शब्दीं सर्वेश्वर । रूप आपले हें चराचर । पाहे म्हणोनि म्हणतसे ॥ ४१० ॥" व या अर्थाला आधार म्हणून अकराव्या अध्यायांतील "दिव्य ददामि ते चक्षु पश्य मे योगमैश्वरम्" हा श्लोक उद्धृत केला आहे. पंडितांचा हा आधार मार्मिक आहे यांत शंका नाहीं.

अद्वैतवादी आणि भक्तिवादी यांत भेद असा कीं, ' व्यतिरेकें आत्मा समजोनि। अन्वयें ब्रह्मचि सर्व समजोनी। भास म्हणावा माया म्हणोनि। ते भक्त भगवद्रूपें पाहती ॥ ४२४ ॥' अद्वैतवादी ज्याला भास किंवा माया म्हणतात त्यालाच भक्त भगवताचें रूप समजतात. गीतेंत हा भक्तियोगच प्रतिपाद्य आहे. कारण ' कृष्ण उवाच ' असें न म्हणता ' भगवानुवाच ' असें व्यास म्हणतात. गीतेचें नावहि भगवद्गीता असें आहे. भगवताचें जें शास्त्र त्याला भागवत म्हणतात. त्या भागवत पुराणांत जी भक्ति सांगितली आहे तीच या भगवताच्या गीतेंतहि सांगितली असली पाहिजे असा पंडिताचा युक्तिवाद आहे. (४३३–४०)

सहाव्या श्लोकाचा अर्थहि आचार्य व ज्ञानेश्वर यांच्यापेक्षा पंडितांनीं निराळा केला आहे हें सर्व विश्व हें ईश्वराचें स्वरूप आहे. विश्व तर सर्व मला दिसत नाहीं. तेव्हा विश्वाचा जो भाग मला दिसत नाहीं तेथें परमात्मभाव आहे कीं नाहीं तें मी कसें समजावें ?

" आत्मा तरी अखंडित। हाचि वाटे भगवंत। जे न दिसेरेहि जग तयांत। हाचि आत्मा स्वयें नांदतो ॥ परि ज्याचा नव्हे आठव। तेथे आत्मयाचा नव्हे अनुभव। आणि नाठवे तेहि स्ववैभव। तरी तें कोणे रीती जाणावें ॥ ५८०–८१ ॥" अशी सहाव्या श्लोकाला पंडितांनीं भूमिका तयार केली आहे. आकाशांत वायु चंचल झाला म्हणजे तो आपणास समजतो, पण जेव्हा वायु वहात नसतो तेव्हांहि तो आकाशांत असतोच. त्याप्रमाणें हीं सर्व भूतें, प्रत्ययाला येणारीं व न येणारींहि परमात्म्यातच आहेत असें तू समज असा विचित्र अर्थ पंडितांनीं या श्लोकाचा केला आहे. शंकराचार्यांनीं आकाशांत जसा वायु असतो त्याप्रमाणें–" आकाशवत् सर्वगते मयि असंश्लेषेण स्थितानि (भूतानि) " माझ्या ठिकाणीं भूतें राहतात–असा अर्थ केला आहे, तर ज्ञानेश्वरांनीं भूतजात हें ईश्वराच्या ठिकाणीं केवळ काल्पनिक आहे हे दाखविण्याकरिता खालील दृष्टांताचा उपयोग केला आहे —" पैं गगन जेवढें असे। पवनुहि तेवढाचि असे। हा सहाजें हालवलेया वेगळा दिसे। येन्हवीं गगन ते तों ॥ तैसें भूतजात माझा ठायीं। कल्पिजे तरी आभासे कांहीं। निर्विकल्पीं मग नाहीं। तेथ मी आघवें ॥ ८८–८९ ॥

पंडितांनीं शंकराचार्यांचा अर्थ ६१७ ते ६२४ आव्यांत खोडण्याचा प्रयत्न केला आहे, कारण त्यांच्या मताप्रमाणें अर्थ केल्यास दृष्टान्त एकदेशी होतो, तिन्ही विभागांना लागत नाहीं असा पंडिताचा आक्षेप आहे. ज्ञानेश्वरांच्या अर्थावर तर पंडितांनीं येथें खूपच कडाका उडविला आहे –" आतां वारा चालना गगनीं। तेव्हा

गगनच असे, वारा नसे म्हणोनी । दृष्टांत साधिला ऐसा दांत चावोनी । तरीहि व्यर्थ ॥ ६२९ ॥" असा प्रारंभ करून ज्ञानेशाच्या अर्थाचेंहि पंडितांनीं खंडन करण्याचा प्रयत्न केला आहे व शेवटीं ते संतापून जाऊन म्हणतात कीं, विश्व हें काल्पनिक आहे असें श्रीकृष्णास या ठिकाणीं सांगावयाचें असतें तर आकाश व वायूचा दृष्टांत न घेता विवर्तवादाचे दृष्टांत येथें घेतले असते; पण ते ज्याअर्थी घेतले नाहींत त्याअर्थी ज्ञानेशाचा अर्थ बरोबर नाहीं —" अधिष्ठान असे सत्य । विवर्त भासे असत्य । ऐसे कोटि दृष्टांत सोडोनि अगत्य । काय हाच दृष्टांत सर्वज्ञास आठवला ॥ भगवत म्हणा वेडा । अथवा त्या टीकेची श्रद्धा सोडा । गीता सोडोनी व्यर्थ पवाडा । गोष्टींचा वाचणें, तरी वाचा गोड गोष्टी ॥ गीता जाते पश्चिमेकडे । टीका चढे पूर्वदिशा पर्वताचे कडे । दोहींस हात लाविती बापुडे । अर्थ सांपडे केवीं तयां ॥ ६५५ ॥" असल्या टीका सोडून गोड गोष्टी वाचण्याचा उपदेश त्या टीकेच्या म्हणजे भावार्थ-दीपिकेच्या भक्तांना पंडितांनीं येथें केला आहे. व या सहाव्या श्लोकाचा अर्थ फक्त आपणच बरोबर सांगितला अशी प्रौढी मारली आहे —" उदंड टीकाकार झाले समर्थ । परि या श्लोकाचा अनुचितार्थ । या यथार्थदीपिकेनेंच प्रकटला यथार्थ । अनन्यशरणगतिप्रतापें ॥ ६७८ ॥" ज्ञानेशानें क्षुद्रदेवतेनें मंगल केलें हा मुद्दा पुन: एकदा सांगून शेवटीं पंडित म्हणतात —" एवं ईश्वरोपाधियुक्त निर्गुण । तेंचि एक भजावें सगुण । हें न कळोनि गीताप्रोक्त खूण । तक्र पिती दुग्ध म्हणोनी ॥ ६८३ ॥" नवव्या अध्यायाच्या या सहा श्लोकांत गीतेचें सर्व सार आलें आहे असें पंडितांना वाटतें —" अशेष गेलें द्वैत । विवळलें परम अद्वैत । प्रत्यक्ष जडमार्गीहि भगवंत । ऐसें विवरलें ॥ ६९५ ॥" अशा रीतीनें शुद्धाद्वैत व सगुणभक्ति गीतेंत पंडितांच्या मतें प्रतिपादिली आहे "यांत काय विरुद्ध । अद्वैत साधतां शुद्ध । प्रत्यक्ष पाहतां होते सिद्ध । भक्ति ईश्वराची ॥ ४२८ ॥" अशा शुद्धाद्वैताचा व भक्तीचा उल्लेख पंडितांनीं पूर्वींहि स्पष्ट केला आहे. व ज्ञानेश्वराचें नांव न घेता ठिकठिकाणीं जी टीका केली आहे ती क्वचित् शंकराचार्यांवर व बहुतेक ठिकाणीं ज्ञानेश्वरावर केली आहे हें वर दाखविलेंच आहे.

पण वरील तुलनेवरून एक गोष्ट स्पष्ट दिसते ती ही कीं, भक्ति दोघांनाहि मान्य असली तरी ज्ञानेश्वराचा कल मायाश, आभासात्मक व लटका असल्यामुळें, त्याज्य मानण्याकडे व केवलाद्वैताकडे आहे तर वामन पंडिताचा कल, मायाश हें परमेश्वराचेंच व्यक्त स्वरूप असल्यामुळें, तो आभासात्मक व लटका असला तरी त्याज्य न मानण्याकडे व शुद्धाद्वैताकडे आहे. हा मतभेद किरकोळ मानितां येत नाहीं. ज्ञानेश्वर व वामन यांचें मत एकच असतें तर पंडितांनीं अनेक ठिकाणीं ज्ञानेश्वरावर

जी कडक टीका केली आहे ती केली नसती व ज्ञानेश्वराना " गीताप्रोक्त खूण " कळली नाहीं असें म्हटलें नसतें. ज्ञानेश्वरानीं ग्रंथाची निर्विघ्न सिद्धि व्हावी म्हणून क्षुद्रदेवतेचें–गजाननाचें–मंगलाचरण केलें याबद्दल नवव्या अध्यायातच तीन ठिकाणीं वामनपंडितानीं टीका केली आहे. कारण पंडित हे श्रीकृष्णाचे भक्त असल्यामुळें त्याच्याशिवाय सर्व देवताना ते क्षुद्र समजत असत. याच्या उलट ज्ञानेश्वराच्या व्यापक बुद्धिमत्तेला " एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति " हें तत्त्व पटलेलें असल्यामुळें त्याना गणपतीचें मंगलाचरण करण्यात कांहीं कमीपणा वाटला नाहीं. ॐकाररूपी गजाननाच्या निरनिराळ्या अवयवावर, वाङ्मयप्रविष्ट झालेल्या ज्ञानाच्या अनेकविध शाखाची कल्पना करून, ज्ञानेश्वरीच्या पहिल्या अध्यायाच्या पहिल्या वीस ओव्यात ज्ञानेश्वरानीं जें भव्य रूपक केलें आहे त्यावरून गणपति म्हणजे शब्दब्रह्माची मूर्ति ही त्याची कल्पना कोणाच्याहि लक्षात येईल. पण श्रीकृष्णभक्तीच्या भरात इतर देवताना तुच्छ व क्षुद्र समजणाऱ्या पंडिताच्या लक्षात ती आली नाहीं. ज्ञानेश्वर आणि वामनपंडित याच्या मनोवृत्तीमधील महत्त्वाचा भेद दाखविण्यास ही एकच गोष्ट पुरेशी आहे. आणि दोघाच्या मनोवृत्तींतील हा भेद प्रत्येकाच्या लेखन, विवरण व वर्णन याच्या शैलींत जसा उतरला आहे तसाच गीतेच्या प्रतिपाद्य विषयासंबंधींच्या दोघाच्या मतातही तो उतरला आहे. " अनसूयवे ", " धर्म्य " याच्या अर्थावर केलेली टीका ज्ञानेश्वराना लागू पडते. पैशाच्या दृष्टान्तावर केलेली टीका व " सत " शब्दाचा औपरोधिक उपयोग ज्ञानेश्वरानाच अनुलक्षून आहे याबद्दल कोणालाच शंका नाहीं. " यथाकाशस्थितो नित्य " या श्लोकावरील विवर्तवादाचा पुरस्कार करणारें ज्ञानेश्वराचें व्याख्यानहि वामनपंडिताच्या कडक टीकेला पात्र झालें आहे. तसेंच नवव्या अध्यायात पंडितानीं ज्याचा उल्लेख करून टीकाहि केली आहे तो " सर्व घट जळात " (६४६) हा दृष्टान्त ज्ञानेश्वरानीं सहाव्या अध्यायात " सर्व भूतस्थमात्मानम् " या श्लोकावरील व्याख्यानात योजिला नसला तरी सातव्या अध्यायात (ओंवी १३०) व आठव्या अध्यायात (ओंवी ६४) तो योजिला आहे. त्याअर्थी ही टीकाहि ज्ञानेश्वरासच लागते. इतक्या ठिकाणीं ज्ञानेश्वरावर टीका करून " देवाधिदेव जें गूढ बोलिला स्वयमेव। भाव त्याचा कैसा उकलतो " असें " सत " ज्ञानेश्वरास विचारणाऱ्या वामनपंडिताचें गीतासिद्धान्ताच्या बाबतींत ज्ञानेश्वराशीं ऐकमत्य आहे असें कसें म्हणता येईल ?

ज्ञान म्हणजे ब्रह्मज्ञान व " येरु प्रपञ्चु हें विज्ञान " (७ ६) अशी ज्ञान विज्ञानाची व्याख्या करून ज्ञानानंतर विज्ञानहि सागण्यात भगवताचा हेतु " विज्ञान

नि.शेष करपे " (७–७) असा आहे असें ज्ञानेश्वर सांगतात. उलट विज्ञान म्हणजे त्रिगुणात्मक विश्वरचना ही परमेश्वराचेंच रूप आहे असें पंडितांचें मत असल्यामुळें हें विज्ञान नि.शेष करपविण्याचा गीतेचा हेतु आहे असें ते कसें मान्य करतील ! " अधिभूत " या शब्दावर व्याख्यान करताना आठव्या अध्यायात " तैसें असतेपण आहाच । जेया नाहीं होईजे हें साच " (३०) ज्याचे असतेपण पोकळ आहे, वस्तुतः जें नसतेंच, असें भौतिकासंबंधीं ज्ञानेश्वरानीं म्हटलें आहे. तसेंच नवव्या अध्यायात भूतें हीं आभासात्मक आहेत (७८) एवढेंच म्हणून ज्ञानेश्वर थांबले नाहींत तर तीं " लटकीं " आहेत (८३) असेंहि त्यानीं म्हटलें आहे. व्यक्त आणि अव्यक्त या संज्ञा सापेक्ष आहेत (८-१७०) व परब्रह्म " तें तरि व्यक्त ना अव्यक्त । नित्य ना नाशिवंत । येया दोही भावा अतीत । अनादिसिद्ध (८-१७३) " असें ज्ञानेश्वराचें मत असल्यामुळें या भूतसृष्टीच्या बाबतींत तें काहींहि करीत नाहीं (९–११२) असें त्यानीं सांगितलें आहे. अशा रीतीनें परब्रह्म निर्गुण, निराकार व निष्क्रिय मानून सर्व भूतजाताला लटकें आभासात्मक मानणाऱ्या ज्ञानेश्वराशीं परब्रह्माचीं निर्गुण व सगुण दोन्ही रूपें खरीं व एकच मानणाऱ्या पंडिताचा तीव्र मतभेद व्हावा हें अगदीं साहजिक आहे. याच कारणानें " अवजानन्ति माम् मूढाः मानुषीं तनुमाश्रितम् " या गीतेच्या श्लोकावरील (९-११) दोघांचेंहि व्याख्यान भिन्न झालें आहे. वस्तुतः मनुष्य नसणाऱ्या मला लोक मनुष्य समजतात, पण या स्थूल दृष्टीचा काहीं उपयोग नाहीं. " पैं स्थूलदृष्टि देखिजे मातें । ते नेदखणे जाणति निरुतें । जैसे स्वप्निचेनि अमृतें । अमरा नव्हिजे " (ज्ञा. ९-१४१, ४२, ४३) असें ज्ञानेश्वर म्हणतात. प्रपंच म्हणजे विज्ञान ही ज्ञानेश्वराची व्याख्या लक्षात घेऊन पुढील ओवी वाचावी. " तेवि मी म्हणौनि प्रपंची । जिहीं बुडी दिली कृतनिश्चयाची । तिहीं चंद्राचाठीं जळिंची । प्रतिमा धरली ॥ (८–१४९) तैसें स्थूलाकारीं नाशवंतें । भरवसा बांधौनि चित्तें । पाहति मज अविनाशातें । तरि कैसेनि दिसे ॥ (८–१५१) अगा पश्चिम समुद्राचिया तटा । निगिजत आहे पूर्वेचिया वाटा । किं कोंडा कांडिता सूभटा । कणु आतुडे ॥ (ज्ञा. ९–१५२). ईश्वराच्या साकार स्वरूपाला अशी गौणता दिलेली पाहून श्रीकृष्णालाच परमेश्वर समजणाऱ्या वामनपंडिताना चीड आली व त्यानीं ज्ञानेश्वराचा वरील दृष्टांत " गीता जाते पश्चिमेकडे । टीका चढे पूर्व दिशा पर्वताचे कडे (वा. ९–६५५) " या आपल्या सहाव्या श्लोकावरील ओवींत ज्ञानेश्वरावरच उलटविण्याचा प्रयत्न केलेला पाहिला म्हणजे मौज वाटते. " मी

मनुष्यतनु स्वीकारल्यामुळें लोक माझा अवमान करतात" असें पंडितांनीं (९–९०१) वरील अकराव्या श्लोकावर व्याख्यान केलें आहे. तें ज्ञानेश्वरापेक्षां भिन्न आहे हें त्या श्लोकावरील दोघांच्याहि ओंव्या वाचल्या असता दिसून येईल. महाराष्ट्रांतील या दोन्ही महान् योग्यतेच्या टीकाकाराची अध्यायवार व श्लोकवार तुलना झाली पाहिजे. कारण हे दोन्ही ग्रंथकार शंकर, रामानुजादि आचार्यांच्या व भाष्यकाराच्या तोडीचे असून त्या दोघांचेहि ग्रंथ मराठी वाङ्मयाला ललामभूत आहेत असें अभ्यासांतीं प्रत्येकाला कबूल करावें लागेल.

सूचि